معالم الاصول

۲۳۳
۲۴

محبوب خدا بودن
ترک حب دنیا

مخمور بهشت بودن
طول تهجد و رکوع

نزد مردم عزیز بودن
ترک طمع

مال دنیا بسیار داشتن
انفاق کردن در راه خدا

طول عمر
صله ارحام

محبوب خدا بودن
ترک حب دنیا

مخمور بهشت بودن
طول تهجد و رکوع

نزد مردم عزیز بودن
ترک طمع

مال دنیا بسیار داشتن
انفاق کردن در راه خدا

طول عمر
صله ارحام

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب معالم ... کاغذ آهار سکری . جلد تیماج ضربی کهنه

مؤلف متن شیخ حسن بن شهید ثانی محشی برخی صفحه‌ها معلق بحاشیه

شارح .... مترجم ....

تاریخ تحریر ۲۰ رجب ۱۲۵ (کذا ظ ۱۲۵) نوع خط نسخ کاتب محمد جعفر بن محمد حسن تعداد سطر ۱۴

جزء کتب اصول زبان عربی عدد اوراق ۱۹۷

طول ۲۱ عرض ۱۵٫۵ شماره عمومی ۲۴۹۷۳

وقفی حاج سید کمال الدین مرتضوی
خریداری

وقف مهر ۱۳۷۷
خریداری تاریخ

ملاحظات ....

اندازه نوشته ۵٫۸×۱۲

بسمه تعالی

اهدایی به کتابخانه آستان قدس رضوی (ع)

از محل ثلث مرحوم آیت‌الله حاج سید کمال الدین مرتضوی

رضوان الله تعالی علیه

مبکر وفیلم تهیه شد

۳۸۶/۵/۲۵

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح
الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس
بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته
الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه
العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم
بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا
ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه ا
حمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره

شكرا

٣

شكرا استوجب به المزيد من مواهبه و
عطاياه واستقيله عثرات عبد معترف
بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه واسئله
العصمة من الخطاء والخطل والسداد في القول
والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك
له الكريم الذي لا يخيب لديه الامال فهو لما يشاء
فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث
لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين
الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين والمرسل
بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله
عليه واله الهداة المهديين وعترته الكرام
الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى
رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم و
يكون لنا ذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم و

الحجة البالغة
للسيد كمال الدين الموسوي [illegible]

وسلم تسليماً أما بعد فان اولى ما انفقت في
تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين
والاثر في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام
الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب
الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر
بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله
الى الذروة العليا وتنال به السعادة في الدار
الاخرى ولقد بذل علمائنا السابقون وسلفنا
الصالحون رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في
تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله
كدهم فكم فتحوا فيه مقفلاً ببنان افكارهم وكم شر
حوا منه مجملاً ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب
يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب فكم من
مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف

بتجاوزه

بتجاوزه النهاية وايضاح يحل من قواعده
المشكل وبيان يكشف من سرائره المعضل وتهذيب
يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار
الى مدينة العلم ويجلو بانارة مسالكه عن الشرايع
ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مقنعة
في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى
المطلب في الآفاق ومهذب جمل يسعف في
مختلف الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك
يحسم مواد النزاع من صحيح الآثار ولمعة روض
تتاح لتمهيد اصوله الجنان وروضة بحث
تدهش بارشاد فروعها الاذهان فشكر الله
تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم
وبرهم وحيث كان من فضل الله تعالى علينا ان اهلنا
لاقتفاء آثارهم اجبنا الاسوة بهم في افتتاح

فشرعنا بتوفيق الله تعالى فى تاليف هذا الكتاب
الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجددنا
به معاهد المسائل الشرعيه واحيينا به مدار
س المباحث الفقهيه وشفعنا فيه تحرير الفروع
بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل
والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات
مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب للا
خلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل
الى الله سبحانه وتعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم
واتضرع اليه ان يهدينى حين تضل الافهام
الى المنهج القويم ويثبتنى حيث تزل الاقدام
على الصراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا
على مقدمة واقسام اربعه والغرض من
المقدمه منحصر فى مقصدين المقصد الاول فى بيان
فضيلة

فى بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على
العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه
على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته
وبيان موضوعه ومباديه ومسائله فى اعلم ان
فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته
امر كفى انتظامه فى سلك الضرورة مؤنة
الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه
اشياء فى هذا المعنى من جهة العقل والنقل
كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض
فان الاستيفاء فى ذلك يقتضى تجاوز الحد
ويفضى الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة
العقليه فهى ان المعقولات تنقسم الى موجودة
ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم المو
جود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامى

اشرف ثم النامی ینقسم الی حساس وغیره و
لاشك ان الحساس اشرف ثم الحساس ینقسم
الی عاقل وغیر عاقل ولاشك ان العاقل اشرف
ثم العاقل ینقسم الی عالم وجاهل ولاشك ان العالم
اشرف فالعالم اشرف المعقولات **فصل** واما الکتاب
الکریم فقد اشیر الی ذلك فی مواضع منه
الاول قوله تعالی فی سورة القلم وهی اول
ما نزل علی نبینا صلعم فی قول اکثر المفسرین اقرأ
باسم ربك الذی خلق خلق الانسان من
علق اقرأ وربك الاکرم الذی علم بالقلم علم
الانسان ما لم یعلم حیث افتتح کلامه المجید
بذکر نعمة الایجاد نعمة اعلی من العلم لکان
اجدر بالذکر وقد قیل فی وجه التناسب
بین الآی المذکوره فی صدر هذه السورة

واتبعه بذکر نعمة العلم فلو کان بعد نعمة الایجاد

بعضها

بعضها علی خلق الانسان من علق وبعضها
علی تعلیمه ما لم یعلم انه تعالی ذکر اول حال
الانسان اعنی کونه علقة وهی بمکان من الخساسة
واخر حاله وهو صیرورته عالما وذلك کمال
الرفعة والجلال فکانه سبحانه قال کنت فی اول
امرك فی تلك المنزلة الدنیة الخسیسة ثم
صرت فی اخره الی هذه الدرجة الشریفة
الثانی قوله تعالی الله الذی خلق سبع سموات
ومن الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن لتعلموا
الایة فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم
العلوی والسفلی طرا وکفی بذلك جلالة وقدرا
وفخرا الثالث قوله تعالی ومن یؤت الحکمة
فقد اوتی خیرا کثیرا وفسرت الحکمة بما یرجع الی
العلم الرابع قوله تعالی هل یستوی الذین

يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب
الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده
العلماء السادس قوله تعالى وما يعلم تا
ويله الا الله والراسخون فى العلم الثامن قوله و
كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم
الكتاب التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين
امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر
قوله تعالى مخاطبا لنبيه عليه واله الصلوة
امر الله مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب زدنى
علما الحادى عشر قوله تعالى بل هو ايات
بينات فى صدور الذين اوتوا العلم الثانى عشر
قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما
يعقلها الا العالمون فصل واما السنة فهى
فى ذالك كثير لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرنى

قوله تع شهد الله انه لا اله الا
هو والملائكة واولوا العلم السابع ٢

اجازة

اجازة عده من اصحابنا منهم السيد الجليل
شيخنا نور الدين على ابن الحسين بن ابى
الحسن الحسينى الموسوى ادام الله تاييده
والشيخ الفاضل عز الدين الحسين ابن
عبد الصمد الحارثى قدس الله روحه و
السيد العابد نور الدين على بن سيد فخر
الدين الهاشمى بحق روايتهم اجازة عن
والدى السعيد الشهيد زين الملة والدين
رفع الله درجته كما رفع شرف خاتمته عن
شيخه الاجل نور الدين على ابن عبد العالى
العاملى الميسى عن الشيخ شمس الدين محمد ابن
المؤذن الجزينى عن الشيخ ضياء الدين على بن
شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن
الشيخ فخر الدين ابى طالب محمد ابن الشيخ الامام

العلامه جمال الملة والدين الحسن بن يوسف
بن المطهر عن والده ره عن شيخه المحقق ا
لسعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن
الحسن بن يحيى بن قدس نفسه عن السيد الجليل
شمس الدين فخار ابن معد الموسوى عن الشيخ ا
لامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ
الفقيه العماد ابي جعفر محمد ابن ابي القاسم الطبري
عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه
ابي جعفر محمد ابن الحسن الطوسي عن والده ره
عن الشيخ الامام المفيد محمد ابن النعمان عن الشيخ ابي
القاسم جعفر ابن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل
الكبير ابي جعفر بن محمد بن يعقوب الكليني عن علي
بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد
الله ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن

محمد ابن الحسن وعلي ابن محمد عن سهل بن زياد عن
جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح وعن محمد بن ... ابي عبد الله عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله من سلك
طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة
وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به و
انه ليستغفر لطالب العلم من في السموات ومن
في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم
على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر
وان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم
يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن
اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ ا
لمفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر
محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ره عن

ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى ابن
عبد اليقطين عن يونس بن عبد الله الرحمن عن
الحسن ابن زياد العطار عن سعد بن طريف عن
الاصبغ ابن نباتة قال قال امير المؤمنين علي ابن
ابي طالب ع تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدا
رسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا
يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه
معالم الحلال والحرام وسالك لطالبه سبيل
الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة
وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله
به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق
من اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب الملائكة في
خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم لان العلم
حياة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة الابدان

من الضعيف

من الضعيف ينزل الله حامله منازل الابرار
ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة با
لعلم يطاع الله تعالى ويعبد وبالعلم يعرف ا
لله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف
الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه
يلهمه السعداء ويحرمه الاشقيا **فصل**
ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن
علي ابن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن
ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد
عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال
رسول الله ص طلب العلم فريضة على كل مسلم
الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد ابن
يعقوب عن محمد ابن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن

ابي جنو عن ابي اسحق الطبيعي عمن حدثه قال
سمعت امير المؤمنين عليه السلم يقول ايها الناس
اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب
العلم والعمل به اوجب عليكم من طلب المال ان المال
مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه
وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم
بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيي
عن احمد بن محمد ابن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي
البختري عن ابي عبد الله عم قال ان العلماء ورثة
الانبياء وذالك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا
دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن
اخذ بشئ منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم
هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف
عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين

وتحويل الجاهلين

وتحويل الجاهلين وعنه عن الحسين محمد عن علي بن
سعيد رفعه عن ابي حمزه عن علي ابن الحسين
عليهما السلم قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه
ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى
اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل
المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان
احب عبيدي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم
للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء وعنه
عن علي ابن ابراهيم عن ابيه وعن محمد ابن يحيى
عن احمد بن محمد جميعا عن علي ابن ابي عمير عن
يوسف ابن عميرة عن ابي حمزه عن ابي جعفر عم
قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف
عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن
اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار

قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم
يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم
وقلوب شيعتكم ورجل عابد ليست له هذه الرواية
ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب
شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم
ما يجب على العلماء رعاية تصحيح القصد واخلاص
النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية
وتكميل النفس في قوتيها العملية وتزكيتها
باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية
وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا
بطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب ره
عن علي بن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن
محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو
عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم

جعفر بن احمد

جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن
عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري
عن ابي عبد الله عليه السلام قال طلبة العلم ثلثة
فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل
والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل
وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب
الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في
اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد
تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من
هذا خيشومه فقطع منه حيزومه وصاحب
الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل
على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من
دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى
الله على هذا خبره وقطع من اثار العلماء اثره

وصاحب الفقه والعقل ذو كابة وحزن وسهر
قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل
ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا
باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله
من هذا اركانه واعطى الله يوم القيمه امانه عنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم
عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينه
عن ابان بن ابي عياش عن سليم ابن قيس قال
سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول قال
رسول الله صلى الله عليه واله منهومان لا
يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا
على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير
حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ
العلم وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي

حظه عنه

حظه عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن
معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد
بن عايذ عن ابي خديجه عن ابي عبد الله عليه
السلم قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم
يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد به خيرا
لاخرة اعطاه الله خير الدنيا والاخرة عنه
علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد الاصبهاني
عن المقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله
عليه السلم قال اذا رايتم العالم محب الدنيا فا
تهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب
وقال اوحى الله الى داود ع لا تجعل بيني وبينكم
عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي
فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان
ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي

عن قلوبهم   عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل
بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله
عمن حدثه عن ابي جعفر عليه السلام قال من طلب العلم
ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف
به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان
الرياسة لا تصلح الا لاهلها   وروينا بالا
سناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ
الصدوق محمد بن علي بن بابويه عن علي بن احمد بن موسى
الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن اسمعيل
البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا
اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن
سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي
طالب عليهم السلم قال سائسك بالعلم ا
التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع

اليه والاقبال

اليه والاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك
ولا تجيب احدا يسئله عن شيء حتى يكون هو
الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب
عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء
وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له
عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذالك
شهد لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت
علمه لله جل الله لا للناس وحق رعيتك بالعلم
ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما
اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان ا
حسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم
تزجر عليهم زادك الله من فضله وان انت
منعت الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم
منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك ا

العلم وبهاؤه ويسقط من القلوب محلك وبا
الاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان
الزراري قال حدثني مؤدبي علي بن الحسين ا
لسعدآبادي ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي
عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري
عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم قال كان علي
عليه السلم يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه
السؤال ولا تأخذه بثوبه واذا دخلت وعنده
قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم
واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز
بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول
قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول
صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى
يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من

الصائم القائم

الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات
العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم
القيمه ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره
لكنه في حق العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى
ثواب المطيعات من نساء صلى الله عليه وآله و
عقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن
وليجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها
تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما
لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد السالف
وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن
اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس
الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم
يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في

كلام له العلام رجلان رجل عالم اخذ بعلمه
فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك و
وان اهل النار ليتاذون من العالم التارك
لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل
دعا عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع
الله وادخله الجنة وادخل الداعى النار بتركه
علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع
الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسى
الاخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن
ابى عبد الله عليه السلم قال العلم مقرون الى العمل
فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان
اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن على بن محمد القاسانى

سانى عمن ذكره عن عبد الله بن القسم الجعفرى
عن ابى عبد الله عليه السلم قال ان العالم اذا لم يعمل
بعلمه زلت موعظته من القلوب كما يزل المطر
عن الصفا وعنه عن على بن ابراهيم عن ابيه
عن القسم بن محمد عن المنقرى عن على بن هاشم
البريد عن ابيه قال جاء رجل الى على بن الحسين
عليهما السلم فسئله عن مسائل فاجاب ثم عاد
ليسئل عن مثلها فقال على بن الحسين مكتوب
فى الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا
بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الا
كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه
رفعه قال قال امير المؤمنين عليه السلم فى
كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا

علمتم فاعلوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم
العامل بغيره كالجاهل الجائر الذى لا يستفيق
عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم و
الحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ عن علمه منها
على هذا الجاهل متحير فى جهله وكلاهما حاير
باير لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا تر
خصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا فى الحق
فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه
ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه و
اغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يامن
وليستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه
عن على بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن
محمد الاشعرى عن عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله عليه السلم من ابائه عليهم

السلام قال

السلام قال جاء رجل الى رسول الله صلى
الله عليه وآله فقال يا رسول الله ما العلم فقال
الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال
الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل
به قال ثم مه نشره   ورويناه بالاسناد عن
محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن
محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن
وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول
اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا
لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم
ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم
منه عن على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن
يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة
النصرى عن ابي عبد الله عليه السلم فى قول الله عز

وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال
يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم
يصدق قوله فعله فليس بعالم عنه عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل
بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن
ابي عبد الله عليه السلم قال قال امير المؤمنين ع
الا اخبركم بالفقيه من لم يقنط الناس من
رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص
لهم في معاصي الله ولم يترك القران رغبة
عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا
لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في
عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع
فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن
معبد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن

ابي عبد الله

ابي عبد الله عليه السلم يقول يا طالب العلم ان
للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت
وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه با
لمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر
الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله
بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابي نصر
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤ
منين ع يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل
كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد
واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص
وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والا
مور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته
السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده

العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة و
سيفه الرضاء وقوسه المداراة وجيشه محاورة ا
العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب
وزاده المعروف وماؤه الموادعة ودليله الهدى
ورفيقه محبة الاخيار عنه عن علي بن ابراهيم عن
ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري
عن جعفر بن غياث قال قال ابي عبد الله ع من تعلم
العلم وعمل به وعلم لله دعا في ملكوت السموات
عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله لما ثبت
ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم
بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته
في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله تع
فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني احكام
الله تع اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك

فهو

فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع
الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن
زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد
الحميد عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول
الله ص المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما
هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له
اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها وايام
الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي ص
ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه قال
النبي ص انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة
او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن
الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن

علی الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابی عبد الله علیه السلام
قال اذا اراد الله بعبد خیرا فقهه فی الدین عنه
عن محمد بن اسمعیل عن الفضل بن شاذان عن حما
د بن عیسی عن ربعی بن عبد الله عن رجل عن ابی
جعفر ع قال الکمال کل الکمال التفقه فی الدین
والصبر علی النائبة وتقدیر المعیشة عنه عن محمد
بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابی محبوب عن ابو ایوب
الخزاز عن سلیمان بن خالد عن ابی عبد الله ع قال ما من
احد یموت من المؤمنین احب الی ابلیس من موت
فقیه عنه عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی
عمیر عن بعض اصحابه عن ابی عبد الله علیه السلم
قال اذا مات المؤمن الفقیه ثلم فی الاسلام ثلمة
لا یسدها شیء عنه عن محمد بن یحیی عن احمد بن
محمد عن ابن محبوب عن علی بن ابی حمزه قال سمعت

ابا الحسن

ابا الحسن موسی بن جعفر ع یقول اذا مات المؤمن بکت
علیه الملائکة وبقاع الارض التی کان یعبد الله علیها
وابواب السماء التی کان یصعد فیها باعماله وسلم فی الاسلام
ثلمة لا یسدها شیء لان المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام
کحصن سور المدینة لها وبالاسناد السالف عن الشیخ المفید
محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سلیمان الزراری عن
علی بن الحسین السعد ابادی عن احمد بن ابی عبد الله
البرقی عن محمد بن عبد الحمید عن یونس بن یعقوب عن ابیه
قال قلت لابی عبد الله ع ان لی ابنا احب ان یسئلك عن
حلال وحرام ولا یسئلك عما لا یعنیه قال فقال لی وهل یسئل
الناس عن شیء افضل من الحلال والحرام   الحق عندنا
ان الله تعالی انما یفعل الاشیاء المحکمة المتقنة لغرض و
غایة ولا ریب ان نوع الانسان اشرف ما فی العالم السفلی
من الاجسام فیلزم تعلق الغرض بخلقه ولا یمکن ان یکون

ذالك حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل و
المحتاج تعالى الله عن ذالك علوا كبيرا فتعين ان يكون
هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه
وكماله فلا بد من ان يكون عايدا الى العبد وحيث كانت
المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع
الالام فلا يكاد يطلق اسم النفع الاعلى ما ندر منها ما
يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف
سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد ان
يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية و
لما كان ذالك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب
لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو
لا يكون الا بالعمل في هذا الدار المسبوق بمعرفة كيفية
العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه
جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد السابق

وعنه عن

وعنه عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل
بن شاذان عن ابن تغلب عن ابي عبد الله ع قال لوددت
ان اصحابي ضربت روسهم بالسياط حتى يتفقهوا
وعنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد
عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزه قال سمعت ابا
عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين فانه لم
يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في
كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد عن
جعفر بن محمد عن القسم بن ربيع عن المفضل بن عمر قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول عليكم بالتفقه في دين
الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله
لم ينظر الله اليه يوم القيمه ولم يزك له عملا وبالا
سناد السالف عن المفيد عن الحسن بن الحمزه

الحمزه العلوي الطبري قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن
خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء القلاء
عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله ع لو اتيت بشاب
من شاب الشيعه لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر ع
يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد
بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط
عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله ع ليت ا
السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال
والحرام فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح
هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها ا
لتفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات
كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال
ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كا
لعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية

ويقولنا

ويقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وتعالى وعلم
الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية
علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من
دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه
اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان
كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم با
لضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه
في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد
على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض
لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك
لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد
وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته
في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان ا
لمراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء منه وان لم يكن

كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثر
ها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا
على ما هو ظني الدلالة والسند فكيف اطلق عليه
العلم والجواب اما من سؤال الاحكام فبانا
نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول
المقلد فيه قلنا ثم اما على القول بعدم تجزي الا
جتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك
العلم ببعض الاحكام كذالك عن الاجتهاد فلا يحصل
للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول با
لتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه
لصدقه عليه حقيقة ويكون العالم بذالك فقيها
بالنسبة الى ذالك المعلوم اصطلاحا وان صدق
عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار
ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا

محلى باللام

محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا
ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ثم اذا المراد با
لعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في
استعلامه من الماخذ والشرايط بان يرجع اليه
فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في
العرف فانه يقال لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان
مسائله حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم
في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن سؤال الظن فيحمل
العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم
يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع
في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في ا
لجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه
وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فضعفه ظ
عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد

مصبب كما سياتى الكلام فيه انشاء الله تعالى فى
بحث الاجتهاد فلا وجه وكانه لهم وتبعهم فيه
من لا يوافقهم على هذا الاصل لغفلة عن حقيقة
الحال فصل واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما
لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبا
دى العلوم المتاخرة او لغير ذالك من الامور التى
ليس هنا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن
غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم وا
ستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث
فى هذا العلم عن كيفية التكليفات وذالك مسبوق با
البحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره
عن علم اصول الفقه فظ لان هذا العلم ليس ضروريا
بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه
متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر

وجه تاخره عن علم اللغة والنحو والصرف فلان من
مبادى هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم
بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هى العلوم التى يجب
تقدم معرفتها عليه فى الجملة وليبان مقدار الحاجة
منها محل اخر فصل ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن
امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله و
ذالك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف
الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه
وجزئياته ويسمى مجموع ذالك بالمبادى ولما كان ا
لبحث فى علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعنى الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة
والبطلان من حيث انها عوارض لافعال المكلفين فلا
جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء
والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كا

لكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات لمعرفة
الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المسائل الجزئية
المستدل عليها فيه المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث
الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية و
فيه مطالب المطلب الاول في نبذة من مباحث الالفاظ
اصل اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصوره
من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو ا
لكلي الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موا
رده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرت
فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات
والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ
واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد ا
للفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع با
حدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة

والمجاز وان

والمجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو ا
لمنقول اللغوي والشرعي والعرفي وان كان بدون ا
لمناسبة فهو المرتجل اصل لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية
والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها
فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لابد
من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتدا
ولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها ا
للغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال ا
لصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للد
عاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد و
ضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك
المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزا
ع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه
اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون

حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني
المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها
بطريق المجاز بمعونة القراين فيكون حقايق عرفية خاصة
لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة
عن القراين في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة
على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على
الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على
الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة
اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيات وان
الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص
والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني
منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم
ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها
وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم

من استعمالها

من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية بل
يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان ا
ريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة
المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة
ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية
فهذا المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لا
نها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال
اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني
تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات
لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين
مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء
لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها
ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع في المعاني فهي

ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فا
لذى يلزم حينئذ هو كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق
شرعية واما فى الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى
الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاستشهاد والافادة بغير
قرينة انما هو فى عرف اهل الشرع لا فى اطلاق الشارع
فهى ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما فى الوجه
الثانى فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم
بغير قرينه انما هو بالنسبة الى المتشرع لا الى الشارع
حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع
هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين
بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم
شرط التكليف ولو فهمهم اياها النقل ذالك الينا
لمشاركتنا لهم فى التكليف ولو نقل فاما بالتواتر
او بالاحاد والاول لم يوجد والا لما وقع الخلاف

فيه والثانى

فيه والثانى لا يفيد العلم على ان العادة تقضى فى مثل
ذالك بالتواتر الوجه الثانى انها لو كانت حقايق
شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل والملزوم مثله
بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو
بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه
المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه
يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه
خاصة عربيا لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه
انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول بان الشا
رع فهمها لهم ولنا بالتكرار والترديد بالقراين كا
لاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع
اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم
شيا من الالفاظ وهذا طريق قطعى لا ينكر وان
عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما بيناه وان هذا منعنا

بطلان اللازم وان تمسك به التصريح بوضع اللفظ للمعنى
منعنا الملازمه وعن الثانى بالمنع من كونها غير عربية
كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية فى تلك
المعانى مجازات لغويه فى المعنى اللغوى فان المجازات
الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة
الاستقراء على تجوزهم نوعها ومع التنزل نمنع
كون القران كله عربيا والضمير فى انا انزلناه للسورة
لا للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية
فان قيل يصدق على كل سوره واية انها بعض
القران وبعض الشئ لا يصدق عليه انه نفس
ذالك الشئ قلنا هذا انما يكون فيما لم يتبادر
لبعض الكل فى مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم
لمجموع الاحاد المخصوص فلا يصدق على البعض بخلاف
نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع

فيصدق على الكل

فيصدق على الكل وعلى اى بعض فرض منه فيقال
هذا البحر ماء ويراد بالماء المفهوم الكلى ويقال لانه
بعض الماء ويراد به مجموع المباء الذى هو احد جز
ئيات ذالك المفهوم والقران من هذا القبيل
فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران
بالاعتبارين على انا نقول ان القران قد وضع
بحسب الاشتراك للمجموع المشخص وضعا اخر فيصح بهذا
الاعتبار ان يقال السورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق
ان يقال لا ريب فى وضع هذه الفاظ للمعانى
اللغوية وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم من حال
الشارع الا انه استعملها فى المعانى المذكوره اما
كون ذالك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب فى زمانه
واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الا

سناد فى فهم المراد منها الى القرائن الحالية
او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا بدون
ذالك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين
وان كان المنقول من دليلهم مشاركا فى الضعف
لدليل المثبتين اصل الحق ان الاشتراك واقع فى
لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف
لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا فى
استعماله فى اكثر من معنى واحد اذا كان الجمع بين
ما يستعمل فيه ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون
مط وفصل ثالث فمنعه فى المفرد وجوزه فى التثنية
والجمع ورابع فنفاه فى الاثبات واثبته فى النفى ثم
اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة
وزاد بعض هولاء انه ظاهر فى الجميع عند التجرد عن
القرائن فيجب حمله عليه ح وقال الباقون انه بطريق

المجاز والاولى

المجاز والاولى جوازه عندى مط لكنه فى المفرد مجاز
وفى غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه
من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا فى
المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر فى ارادة
الجمع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا
فى خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للجواز
اعنى علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل
النزاع فى المفرد هو استعمال اللفظ فى كل من المعنيين
بان يراد به فى اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون
كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفى لا
فى المجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه سلمنا
لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل
تركب حقيقى وكان الجزء مما اذا انتفى الجزء انتفى الكل
بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع و

والظفر ونحو ذالك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء
ان اللفظ لما موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما
فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل
كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان
حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله
في الجمع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا فاختصاص
اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من
باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وغير مشترط
بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة
في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر
اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الاترى
انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى
في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد
فكما يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة

المتعاطفة

المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق
الحقيقة وكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو
جاز استعماله فيهما معا كان ذالك بطريق الحقيقة اذ
المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال
في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما
خاصة غير له خاصة وهو محال بيان الملازمة
ان له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا
وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده
ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا
يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على
سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين
على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما
وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من الازم
والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين

معلا بفاوه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان يق
ان مفهومى المشترك هما منفردين واذا استعمل فى المجموع
لم يكن مستعملا فى مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذالك
استعمالا له فى مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال و
ذالك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان
التثنية والجمع متعددان فى التقدير فجاز تعدد مدلولهما
بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان
تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد
افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلنا فى حجة ما اخترناه
والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضى نفى كون الا
ستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفى
صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا ا
حتج من خص الجواز بالنفى بان النفى يفيد العموم فيتعدد
بخلاف الاثبات وجوابه ان النفى انما هو للمعنى

المستفاد

المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين
يجيء التعدد فى النفى حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع
له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان
يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان
الماهية لا بشرط شىء وهو متحقق فى حال الانفراد عن
الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة فى كل منهما
والجواب ان الوحدة يتبادر من المفرد عند الاطلاق
وذالك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فقد
ليس هو الماهية لا بشرط شىء بل هو بشرط شىء واما فيما
عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر
فى الجميع عند التجرد عن القراين قوله تعالى الم تر ان
الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض و
الشمس والقمر والنجوم والجبال والدواب وكثير من
الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على

الارض ومن غيرهم اى مخالف لذالك قطعا وقوله تعا
ان الله وملائكته يصلون على النبى يا ايها النبى
فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار
وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى
السجود فى الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا
فى الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا
وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد
له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان
الله يصلى وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له من
فى السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له و
هو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما
عندنا وانت بما عندك راض والرأى مختلف اى نحن
بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا
به فى كل مرة معنى لان المقدر فى حكم المذكور وذا

ذالك

ذالك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الا
ستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل يقولون هو
مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجمع
فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره فى ذالك
مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل واختلفوا فى استعما
ل اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى كاختلافهم فى
استعمال المشترك فى معانيه فمنعه قوم وجوزه
اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز
وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة
المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ فى المعنيين
للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان
من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارا
دة الحقيقة وملزوم معاند الشئ معاند لذالك
ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة
للارادة الحقيقة

الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال
وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح
فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله
فيما وضع له باعتبار المعنى المجازي وهو ماذكر من اللازم
واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارا
دة الحقيقة وارادة المجاز معا منافات واذا لم يكن ثمة
منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم واحتجوا
بكونه مجازا بان استعماله فيهما استعمال في غير ما
وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع
له وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه
حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من
المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما ومجاز
في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه و
جواب المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعدما قرروه

وجه الثاني

في وجه التنافي واما الحجتان الاخريان فهما
ساقطتان بعد ابطال الاولى ونزيد الحجة على مجازيته
بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث هو
استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك
وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى
مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي اولا فهو معنى
ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان النافي للصحة يجوز
ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذالك بعموم
المجاز مثل ان يريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي
في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو
الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي
في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل
فيه اللفظ ح تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في

اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تنافيه من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانعة في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا في اللفظ فالقرينة اللازم للمجاز لا تعانده وحينئذ كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره ههنا ايضا ولعل المانع في الوضعين يحمل على اعتبار الاخر وكلام مدعي متجه لكنك قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هذا يظهر ضعف القولين بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الاول في الاوامر

اصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن ولا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل

كذا فلم يفعل عدّ عاصيا وذمه العقلاء معللين
حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب
لا يقال القرائن على ارادة الوجوب فى مثله موجودة
غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا
نقول المفروض فيما ذكرنا انتفاء القرائن فليقدر
كذلك لو كانت فى الواقع موجودة فالوجدان يشهد
ببقاء الذم حـ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل
الى ذلك يتم المطلوب الثانى قوله تعالى مخاطبا لابليس
ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا
فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا
الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه
سبحانه بالمانع وانما هو فى معرض الانكار والاعتراض
ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها
الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره

ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد
سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان
قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور با
لحذر ولا دلالة فى ذلك على وجوبه الا بتقدير
كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا
هذا الامر للايجاب والالتزام قطعا اذ لا معنى
لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب
انه انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب اذ لو لم
يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذ
ذلك مح على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضى
ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو
مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستد
لال مبنى على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور

به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه
بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر
الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان
بالمأمور به واما المعنى الذى ذكرتموه فبعيد عن
الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه
الا بدليل وكانها فى الاية اعتبرت متضمنة معنى
الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله تعالى فى الاية
عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب فى جميع
الاوامر بطريق العموم قلنا اضافة المصدر عند
عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو واية
ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال
فى الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر
الفلانى على ان الاطلاق كاف فى المطلوب اذ لو كان
حقيقة فى غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد

والتهديد

والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم
على مخالفتهم الامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم
وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المأمور
به بل على تكذيب الرسل فى التبليغ بدليل قوله تعالى
ويل يومئذ للمكذبين وثانيا ان الصيغة تفيد الوجوب
عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع
كان مقترنا بما يقتضى كونه للوجوب واجيب عن
الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا
عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا
الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان
الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول
وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب
تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن

الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل
على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون
بانه للندب بوجهين احدهما قوله عم اذا امرتكم بشيء فا
توا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان
بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب با
المنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب
وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال
والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل
والسؤال انما يدل على الندب وكذلك الامر اذ لو
دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو
خلاف ما نقلوه واجيب عنه بان القائل بكون
الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا
لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع
المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم

منه الوجوب

منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم
السؤال القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل ا
للغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين
بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله
تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم
فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما
فقط لزم المجاز فتكون حقيقة في القدر المشترك بينهما و
هو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان
المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل
الدليل وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب
بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على
ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله
في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ

بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا في
غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل
حقيقة او مجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم
بتقدير الحقيقة او المجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه
في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما
توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على
الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني
فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك
ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ واين هو من اشتهار
الاستعمال في كل واحد من المعنيين وانتشاره واذا ثبت
ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم
عليه الدليل احق احتج السيد رض على انها مشتركة لغة
بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب
معا في اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال

يقتضي الحقيقة

يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال
اللفظ الواحد في الشيئين او الاشياء الا كاستعماله
في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها
حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة
كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب وكان يناظر
بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم
على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله لم يقل صاحبه
هذا امر والامر يقتضي الندب او التوقف بين الوجوب
والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم
ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شأن
التابعين لهم وتابع التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا
فلم يخرجوا من القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على
قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا
عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال رض واما ا

اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي
ذكرناه وان اختلفوا في الاحكام التي هذه الالفاظ في موضع
اللغة ولم يحملوا فقط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم
يتوقفوا على الادلة وقد بيّنا في مواضع من كتبنا ان اجماع
اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بيّنا ان
الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد استعماله
في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجاز الوجوب
امارات وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة
الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ
الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت وبا
التبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة
والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على
انه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه ان الظاهر

ان حملهم

ان حملهم على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان التخصيص
ذاك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي
وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ما ادعاه في
الاول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن
والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في
القرآن او السنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى
التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت
بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل
له واما النقل فهو اما الآحاد ولا يفيد العلم او التواتر
والعادة تقضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن
يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه
والجواب منع الحصر فان ههنا قسما آخر وهو ثبوته
بالادلة التي قدمناها او مرجعها تتبع مظان استعماله
اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق

ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ
الاذل لو تتبع كمن موارد استعمال اللفظ

حجة من قال بالاشتراك بين تلثة اشياء استعماله فيها
على حدة وما سبق في احتجاج السيد رحمه على الاشتراك بين
شيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك
بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال انه لمطلق الطلب وهو
القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابه كجوابه و
احتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم
في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه ثلثة
يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع
ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث
صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لا
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق
في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر منهم ع

اصل

الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا
تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم

فقالوا

فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقول افعل
ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها و
توقف جماعة في ذلك فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من
الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل المرة والتكرار خارجان عن
حقيقة الفعل كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل
اضرب غير متناول لمكان ولا زمان ولا الة يقع بها الضرب
كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما
يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل
بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر
بها وبتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات
الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا
قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة
ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة
له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس

المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري

فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب

من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما

يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم

لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول

الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل

وان هذا عن الدلالة على الوحدة والتكرار واحتج القائلون

بانها للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر اقطعا

والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه

بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب الثالث ان الامر

بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم

التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة

اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض

بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين

احدهما

احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في

الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي

انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات

والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة ايضا التكرار في الامر مانع

من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ الترك يجتمع ويجامع

كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن الضد

او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي

الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي

هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا

الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة

يقتضي المنع من السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد

لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد

والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة

لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا

في شهادة العرف

[illegible]

٤١

فى شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذالك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذالك يحصل بايهما وقع احتج المثبتون بمثل ما مر انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد العلم والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكرنا فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ اما فى وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر المطلق يقتضى الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد ره هو مشترك بين الفور والتراخى ويتوقف فى تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذالك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة ره الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخى بل على مطلق الفعل وايهما

ما الا طلب ايجاد الفعل وذالك كاف فى اثباتنا اصل ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان الامر ... منهم صاحب المفتاح ووافقهم فى ذالك كل من قال بالتكرار ليحصل ما هو المطلوب وهو استغراق الاوقات صالح

في شهادة العرف

حصل كان مخيرا وهذا هو الاولى لنا نظر ما تقدم
في التكرار ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور
والتراخي خارجان عنها ولان الفور والتراخي من صفات
الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول بالفور امور
ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر
العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذالك معلوم
ظاهر من العرف ولولا افادته الفور لم يعد من العصاة
واجيب عنه بان ذالك المفهوم من القرينة لان العادة
قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه
عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة الثاني
انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لادم
بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم
يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان
يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب

ان الذم باعتبار

ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات
بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث
انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم
منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الا
مكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم
تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل
عن وقته مع انه لا يعلم ذالك الوقت الذي كلف بالمنع
عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر
اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب
من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير
اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال
لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر
اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال با

المبادرة فلا يكون التكليف بالرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة الحال
من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به
لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه تعالى فيستحيل مسارعة
العبد اليها فيجب المسارعة الى المامور به وقوله تعالى
فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات
فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاس
ستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول
على فضيلة المسارعة والاستباق لا على وجوبهما و
الا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما
انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن
قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل
ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي
لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من
حمل الامر في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة

فيهما منافيا

فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل
الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ
كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر
فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما
اولا فبانه قياس في اللغة لانك قست الامر في افادته
الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر
واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجيهه الى
الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال الا
ما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن ا
الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بالدليل
السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله
وان الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور نحوا
وفي التكرار وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا نحتاج
الى تقريره احتج السيد ره بان الامر قد يرد في القران و

استعمال اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي
وظاهر استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما
ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم
المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل
او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ
والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب
الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان متلفظة
بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى
الاعم اذ قد يستفهم من افراد المتواطي لنسبوع التجوز به عن
احدهما فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما
نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم
من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ
ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة
التخيير بينهما خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز و

ومن المعلوم

ومن المعلوم خلافه فائدة اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات
المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب
عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الاكثر الى الثاني احتج ا
الاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق
وذلك يوجب استمرار الامر والثاني بان قوله افعل يجري
مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك
لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة
الاحتجاج ولم نحققه شيئا وبنى العلامة الخلاف على قول
القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت
ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني
من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول
اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني
لم يقتض فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى هذا الكلام
بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى

اذ لا اشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين بني
عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق
في ذلك ان ادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور
ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل
على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما
لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى
امتثال الامر وهو الاتيان المامور فيها بالمسارعة
والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاول ليس
له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات
الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير
بمعنى مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت
عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير
من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته
ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان

بالفعل في الثاني

بالفعل في الثاني لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب
الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة
والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة
بحيث يعصي المكلف بمخالفته ويبقى مفاد الامر الاول
بحاله هذا والذي يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى
الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب **اصل**
الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب
ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا
وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره
فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن
المرتضى رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير
مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الراي حيث
حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء
امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل

بانه ان كان الذى لا يتم الشئ الا به سببا فالامر بالمسبب
يجب ان يكون امرا به وان كان غير السبب وانما هو مقدمة
للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر
به ثم اخذ فى الاحتجاج لما صار اليه وقال فى جملته ان
الامر ورد فى الشريعة على ضربين احدهما يقتضى ايجاب الفعل
دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان
نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة
والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو
فى نفسه وهو الصلوة وما جرى مجريها بالنسبة الى الو
ضوء فاذا انقسم الامر فى الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما
قسما واحدا وفرق فى ذلك بين السبب وغيره بانه يمتنع
ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب
اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع
مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل فجاز فى

مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة
بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما فى الزكوة والحج
وبنى على هذا فى الشافى نقض استدلال المعتزلة
اى بناء على ان ما يتوقف عليه الواجب المطلق واجب
بوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود
واجبة فلا يتم الا به وهذا كما تراه ينادى بالمغا
يرة للمعنى المعروف فى كتب الاصول المشهورة لهذا
الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس الغرض
لتحقيق حاله هيهنا بمهم فلنعد الى البحث فى المعنى المعروف
والحجة لحكم السبب فنبه انه ليس محل خلاف نعرف بل ا
دعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع
المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل
قد قيل ان الوجوب فى الحقيقة لا يتعلق بالمسببات
لعدم تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب فلامتناع
ها واما معها فلكونها ح لازمة لا يمكن تركها فحتما

يرد امرٍ متعلق ظاهراً بالمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق
بالسبب فالواجب في حقيقة هو وان كان في الظاهر
وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان
المسببات وان كانت القدرة لا يتعلق بها ابتداء
لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف
في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها
في التكليف يدفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال
الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم
الوجوب فيه ايضاً عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل
حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان
تعليق الامر بالمسبب نادر وان الشك في وجوبه هين
واما غير السبب فالاقرب فيه عندي قول المفصل لنا
ان ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث
وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير

واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مع
الوجوب لا يمتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم
يقتض الوجوب في غير السبب ايض للزم اما تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجباً والتالي
بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب
كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب
واجباً لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال
عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجباً خرج
الواجب المط عن كونه واجباً مطلقاً وبيان بطلان
كل من قسمي اللازم ظ وايض فان العقلاء لا يرتابون
في ذم تارك المقدمة مط وهو دليل الوجوب و
الجواب على الاول بعد القطع ببقاء الوجوب
ان المقدور كيف يكون ممتنعاً والبحث انما هو
في المقدور وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول

لا لان وجوبها اذا زال بزوال مقدمته لزم ان يكون مقيداً بالنسبة اليها والمفروض انه مطلق صح

عه وهم يتمسكون بذلك بان السيد اذا امر عبده بالكتابة او بفتح الباب وهو يقدر على تحصيل القلم والمفتاح فيعتذر بعدم الكتابة والفتح لفقد القلم والمفتاح لا شك في ان العقلاء يذمونه على عدم تحصيلها ويعدون عذره ذلك مكابرة صح

والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب
به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم
ارادة المعنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هنا
دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني منع كون الذم
على ترك المقدمه وانما هو على ترك الفعل المامور به
حيث انه لا ينفك عن تركها **اصل** الحق ان الامر بالشيء
على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا
ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الا
ضداد الوجوديه لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو
عينه في الحقيقه فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق و
يراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن
وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم
في بيان محله من المعنى المذكور للضد فمنهم من جعل
النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك و

دلالة الامر على النهي عن الضد

سكت عن الخاص

وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم
يبين المراد ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد
الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ
لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن
كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النظر للنزاع ليس
بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام
باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن
كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء
في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا
ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان
محصل الخلاف هيهنا ذهب قوم الى ان الامر بالشيء
عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه
وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا
وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى

النزاع ح

مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم
الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من
الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر
لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة
الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك
وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن
فلان جزئه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته
للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام
فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان
تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى
تصور ضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه
معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام
دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى
الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين

احدهما المنع

احدهما المنع من الترك فصيغة الامر دالة على
الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك
واضح احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه
لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه
واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل
متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية
او لا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف
الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان
ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث
والتحيز له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين
وضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتما
عهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنا
فيا لك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان
كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه

انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد
وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر
بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلا
فين لجاز اجتماع كل منهما مع الضد الاخر لان ذلك
حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلا
وة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع
ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك مح
اما لانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل ضده
امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا
واما لانه تكليف بغير الممكن وانه مح والجواب ان
كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده على
ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده الذي
هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه
الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسمية

طلبه نفيا

طلبه نفيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو
ثبت فحاصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كا
لاحجية نحو انت وابن اخت خالتك ومثله لا يليق
ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد انه
طلب للكف عن ضده منعنا ما ذكروا انه لازم للخلافين
وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكو
نان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اي اجتماع احد
المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه
فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو مح وقد يكونان ضدين
لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل ضد
الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين با
لاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء
من مفهوم الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل
على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ

المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان
الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان
ارادوا بالنقيض الذى هو جزء من ماهية الوجوب
الترك فليس من محل النزاع فى شئ اذ لا خلاف فى
ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا
خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الا
ضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس
بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين
هو من ذالك وانت اذا احطت خبرا بما حكينا
فى بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلوا
عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء
على سبيل الاستلزام فى مقابلة من ادعى انه
عين النهى لا على اصل الاقتضاء وما ذكر فى الجواب
بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل

انما يتم على التقدير الثانى فالتحقيق ان يورد فى الجواب من صح

الاستلزام على التضمن

51

الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر فى هذا الجواب على
الثانى الوجه الثانى ان الامر الايجابى طلب فعل
يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور
وما هو هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما
ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهى عنه
اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من
انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا
لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق
بالكف ولا نزاع لنا فى النهى عنه واعلم ان بعض اهل
العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا فى
المعنوى فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشئ
يستلزم النهى عن ضده لا يقول بانه لازم عقلى
له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره
بل المراد باللزوم العقلى مقابل الشرعى يعنى ان العقل

قوله بل نقول هو متعلق بالكف فالامر بالشئ يستلزم النهى عن الكف عنه ولا نزاع فيه لان هذا النهى جزء من ماهية الايجاب عند القائلين بان النهى لا يتعلق بالترك كما ان النهى عن الترك جزء منها عند القائلين بان النهى يتعلق بالترك فتعلقه النهى لطلب الكف فالنهى عن الكف لطلب الكف عن الكف عن المامور به فيلزم ان يتصور من امر الكف عن الكف وهذا باطل لانه قد لا يخطر بالبال ذلك قلت هذا اخذ على المستدل عن اعترافه ولا يعرف الجواب
صالحى رحمه الله

[illegible]

يحكم بذلك اللزوم لا الشرعي قال والحاصل انه اذا
امر الآمر بفعل فبقصد ورغ للآمر منه يلزم ان
يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن
الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا
حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة
الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصور
الآمر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان
هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي الملق
فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة
اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحكمه على الكل بارادة المعنى
الذي ذكره تعسف بحت بل فرية بينة واحتج المفصلون
على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرنا في برهان ما اخترناه
وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي
هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به

فهو واجب

فهو واجب وح فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى
النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق اتفاقا نا نمنع وجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد
قد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك الما
مور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم
المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا
المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود
الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخير وتنقيح البحث ان الملزوم
اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم
الملزوم لنحو ما ذكرنا في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب
السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة
وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم
في احد المعلولين يستدعي انتفاؤه في العلة فيختص المعلول
الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولما اذا

تحريم الملزوم

انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء

تحريم اللازم اذ لا ينكر العقل تحريم احد الامرين المتلازمين انفاقا

مع عدم تحريم الاخر وقصاراه ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها

يمنع من اجتماع حكمين منهما في امرين متلازمين ويدفعه ان

المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان

ذالك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من

ان ترك الحرام لابد وان يتحقق في ضمنه فعل من الافعال

ولا ريب في وجوب ذالك الترك فلا يجوز ان يكون ذالك

الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف

المتلازمين في الحكم وتبشاعة هذا القول غير خفية و

لهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم القول

بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان

الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون واجبا

تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام

لا يحتاج الترك

لا يحتاج الترك من الافعال وانما هي من لوازم الوجود

حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان

قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون

هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال

على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله

فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في

هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا

يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم

انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك

عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان

القول بتحريمه الملزوم حينئذ لتحريم اللازم لا وجه له وان كان

المراد انه علة فيه ومقتضى له فهو ثم لما هو بين من ان

العلة في الترك المذكور انما هو وجود الصارف من فعل

المامور به وعدم الداعي اليه وذالك مستمر مع فعل الاضداد

الخاصة فلا يتصور صدورها من جمع شرائط التكليف مع انتفاء
الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول
بتقدير ان يكون بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه تم ايضا لظهور
ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم
هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا
كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم
وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما
هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه لترك المامور به
يكون منهيا عنه كما قد عرفت واذا اتى به المكلف عوقب عليه من
تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح
الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي
متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها الا بالضد المصاحب للمعلول
وحيث رجع حاصل البحث هيهنا الى البناء على وجوب ما لا يتم
الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد

تقريبه بنوع

تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه
لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب
الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل
المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان
هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم
اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه
لدفعنا بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به
يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا التوجيه
التطويل على ان الذي يقتضيه التدبر في الوجوب ما لا يتم الواجب الا
به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا
لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة او
بعضها على الوجه المنهي عنه ان لا يحصل الامتثال فيجب عليه
اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه
للامتثال كما سياتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة

فقطعا فنعلم ان الوجوب فيها انما للتوصل بها الى الواجب ولا ريب
انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب
لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة
مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة
ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الا
رادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد
الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء
واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله
انما هو للتوصل الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره
ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب
لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هيهنا يتجه ان يقال نعلم
اقتضاء الامر للنهي عن الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحال الامكان ولا
ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي

اليه لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذ وقد علمت ان و
جود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة والمقتضي
لحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض
دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف
عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم
وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه
من حيث كونه مقدمة له فلا يصح الاستناد في الحكم بالا
قتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذا المبحث فاني

في الواجب التخييري

لا اعلم احدا حام حولها اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر
بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع
لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع و
ايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة
وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل
المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال الظ انه لا خلاف بين القولين

في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف
الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين
ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا
خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب يتبرى كل واحد من المعتزلة
والاشاعرة منه وينسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده و
هو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا
ان الله تعالى يعلم ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده ثم
انه اطال الكلام في هذا البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه
المثابة فلا فائدة بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة
كثيرة الفائدة **اصل** الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز

في الواجب الموسع

واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا و
قال الاكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور
المحققين من العامة وانكره الك وتوهموا انه يؤدي الى
جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان

الوجوب فيما

الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول
الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلامة
وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان
جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها
انه مختص باخره واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف
على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج
عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب
اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي
جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به
في اول الوقت ووسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان
واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف
وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل
يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا
اخر عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره

الشيخ رحمه الله على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد
ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة
من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة
رحمهما الله وهو الاقرب فتحصل مما اخترناه في المقام دعويان
لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد
بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء
الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا
على الجزء الاول من الوقت والاخر على الاخر فان ذلك باطل
اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه
من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت
او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص
ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون
القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول
بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه

في وقته وايضا

في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان
اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة
على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله
كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا
كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية
ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين
العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل
بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا
تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه
لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل
لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل
التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على
عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم
خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزاء ولو اخل

بهما عصى وذالك معنى وجوب احدهما فتدبر والجواب عن
الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء
الوقت فى الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها
على سبيل التخيير يجرى مجرى الواجب المخير ففى اى جزء اتفق
ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه فى اجزاء البواقى فكما ان
حصول الامتثال فى المخير بفعل واحد من الخصال لا
يخرج ماعداه عن وصف الوجوب التخييرى كذالك ايقاع
الفعل فى الجزء الاوسط او الاخير من الوقت فى الموسع لا يخرج
ايقاعه فى الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع
وذالك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث
يترك شئ وهذا كاف فى الانفصال وعن الثانى انا نقطع
بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة
بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعنى
الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها

مرحيث

مرحيث انها احدهما على ما هو مقرر فى الواجب التخييرى
وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه
ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون الخصال
الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون لا
لتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بعينه
خصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء
دخل وقت او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى
الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير
بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف فى
وجوب العزم على الوجه الذى ذكر له وجه وان كان
الحكم به متكررا فى كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم
على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على
الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين
حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كا

فيه نظر
لان جواز ترك الواجب
يستلزم خروجه عن كونه واجبا اذا كان
معينا واما اذا كان مخيرا فلا كما في خصال الكفارة
لان جواز ترك بعضها عند الاتيان
بالبعض الاخر لا يخرجه عن
الوجوب وما نحن فيه من
هذا القبيل

ترجيحه من خص الوجوب باول الوقت ان الفضله في
الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن
كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى جزء معين من
الوقت فاما الاول والاخير لانتفاء القول بالواسطه
ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهده باداته في الاول
وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما
عن امتناع الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه
لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت لا
شان اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان
واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل
في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه
منع الملازمه والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المذكور
انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا وليس كذالك بل
على التعيين

بدل على سبيل البدل من الاول الى الاخر

وجوبه على سبيل

٤٩

وجوبه على سبيل التخيير وذالك ان الله تعالى وجب عليه ايقاع
الفعل في ذالك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له
الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في
اوله او وسطها او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال
في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال
بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها
فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء
الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا
فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان تعلم ان بين التخيير في
الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة
الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة
المؤدات مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤدات في
كل جزء من الاجزاء الباقيه والمكلف مخير بين هذه الاشخاص
المتخالفه بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان

في الامر المعلق على الشرط

التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت الامر
سهل اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على
انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم
الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل
وتبعه ابن زهره وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل
اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط
في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند
انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان
فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى
عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي
اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير
الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه
شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى
ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من

قبول الشا

[illegible]
والمراد بالفاضلين العلامة والمحقق

قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول
شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول
يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه
ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى
واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا
لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن
وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا
سواء اردن التحصن ام لا
علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن
ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط حينئذ احدهما فيتوقف انتفاء
المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا
بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم منوطا
به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه و
عن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه

اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من علم الحرمة ثبوت الاباحة اذا
انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود
متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة
وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف لانهن لم يردن
التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها
يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق
بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط
فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي
عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها
دونها او ان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى
على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه
بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب

الامر المتعلق بالصفة

ان الظاهر يدفع بالقاطع اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق

على الصفة

61

على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر
من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد
والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو
دل لكانت احدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة
فبينة واما الانتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة
والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته
ولا جزئه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق
لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام
فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند
صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى
كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع
انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى
قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام
لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة

فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف
اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا
دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن
ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عند
ها ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة
بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن
محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم
الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء
التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص
فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل
النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا
تحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء
عن اقتضاء النفي الذي مرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن

التخصيص

التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون
ويتأدى ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى
دليل واما تمثيلهم في الجنة بالابيض والاسود فلا نسلم ان
المقتضي لا سمها انه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف
وانما هو كونه بيانا للواضح

تقييد الامر بالغاية

اصل والاصح ان التقييد
بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر
المحققين وخالف في ذلك السيد رضي الله عنه فقال
تقييد الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها
يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل اخر ووافقه على هذا بعض العامة
لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب
الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن
الليل اخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد رحمه الله
بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف
حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه

بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمتناقض لفرقه بين
امرين لا فرق بينهما فان قال فاى معنى لقوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه الصوم
قلنا واى معنى لقوله عليه السلام فى سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة
مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة
فى السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها فى المعلوفة بدليل اخر
قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرف الجر والجواب المنع من مساواته
للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور
الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا عن عدمه فى الليل
بخلافه هنالك كما علمت ومبالغة السيد رة فى التسوية
بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من
انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته
كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها
اصل قال الاكثر من مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز

الامر المشروط

وان علم

وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم
فاجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على
منعه وشرط اصحابنا فى جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر
جاهلا بانتفائه كان يامر السيد عبده بالفعل فى غد مثلا
ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء
الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما
مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته
فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا تعجبنى الترجمة عن البحث
بما ترى وان تكثر ايرادها فى كتب القوم وسيظهر لك
سر ما قلته وانما لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى مطابقة
دليل الخصم للمعنون به الدعوى حيث جعله على الوجه
الذى حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا
المسلك واحسن التادية من اصل المطلب فقال
وفى الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى

بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره وتجويزهم
انه يكون مامورا بذلك مع المنع غلط هذا لان الشروط انما
تحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم
بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال
والذي يبين ذلك ان الرسول صلى لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن
من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك
لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا
بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح
فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان
نعلمه وكون المامور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد
الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امره
لحصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا
ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان
الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله

فلا يقوم مقامه

فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن
من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم
انه لا يتمكن فالرسول صلى حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى
حال من يامره نعتقد ذلك نامر بلا شرط قلت هذه الجملة التي
افادها السيد قدس الله نفسه كافية في تحرير المقام وافية
باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها و
اكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون
بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد
واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان
كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف
له فلا تكليف به فلا معصية به الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه
مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل
وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط
من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل ا

الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرايط عند
دخول الوقت وذالك كاف في تحقق التكليف لانا نقول
نحن نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد في كل جزء جزء
فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا
لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي
هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم
فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح
ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه
والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر
يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذالك يحسن لمصالح
تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان
المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما
يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذالك لطف في
الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد

قد يستصلح

قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على
نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع
عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة
الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر
مما حققه السيد رحمه الله اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط
الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف
شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا
والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع
عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء
الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد رضي الله
في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا
نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي
الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم
يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز[2] تبقيا له

[2] لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن صح

فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من
ذالك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذالك مثل
في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان
يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرنا
ولا يجب اذا لزمه التحرز منه ان يكون عالما ببقاء السبع
وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه في توجيه
المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم
على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع
على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب
نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع
فلا دلالة له على حصول العلم ومن الثالث بالمنع من تكليف ابرا
هيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدمات
كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذالك والدليل
على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا

قوله ان يخترم السبع من القاموس اخترم فلانا مبنيا للمفعول مات واخترمته المنية اخذته فالسبع فاعل والمفعول محذوف صحح

فاما جوعه

فاما جوعه فلانا فقدعه من ان يؤمر بعد مقدمات الذ
بح به نفسه لجريان العادة بذالك واما الفداء فيجوز
ان يكون عما ظن انه سيامر به من الذبح او عن مقدمات
الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في
الفدية ان تكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم
لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم
على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في
نفس الفعل واما ما ذكره من المثال فانما يحسن لمكان
التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذالك ممتنع
في حقه تعالى اصل الاقرب عندي ان نسخ مدلول
الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل
يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر به قال العلامة في
النهاية وبعض المحققين من العامة وقال الاكثر بالبقاء
وهو مختار في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز

فبقاء الوجوب وعدمه عند نسخ الامر

بالمعنى الاعم اعنى الاذن فى الفعل فقط وهو قدر مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما
فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شئ منها اليه فى الوجود
فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول
بانضمام الاذن فى الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذى
اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع
من الترك الذى هو جزء مفهوم الوجوب دون ا ا
المجموع وذالك غير معلوم اذ النزاع فى النسخ الواقع بلفظة
نسخت الوجوب ونحوه وكما يحتمل التعلق بالجزء الذى هو
المنع من الترك لكون رفعه كافيا فى دفع مفهوم الكل كذا
لك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذى هو دفع
الحرج عن الفعل كما ذكره بعضهم وان كان قليل الجدوى
لكونه فى الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا بان ا
لمقتضى للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه

اما الاول فلان

اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضى
للمركب مقتض لاجزائه واما الثانى فلان الموانع كلها منتفية
بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية
لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفى فى رفعه رفع احد
اجزائه فيكفى فى رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذى هو
جزئه وح فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لانم
عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لو
جود الحصة التى معه من الجنس كما نص عليه جمع من ا
لمحققين فالجواز الذى هو جنس للواجب وغيره لا بد
لوجوده فى الواجب من علة هى الفصل له وذالك هو
المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول
يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا
قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلف واقع
فى كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقالوا ان

هما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذالك يطلب من
مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نم ان
ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بار
تفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذالك لان الجنس انما يفتقر
الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض
لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز
والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك و
الاخر الاذن فيه فاذا ازال الاول خلفه الثاني ومن
هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به
وبالناسخ بجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا
اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث
ان ظاهره استقلال الامر به فان ذالك توسع في
في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان
دفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع

بعضها

بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي
احتمالي رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ودفع
الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء اذ
لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال
وتوضيح ذالك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي
للجواز هو الامر فليستصحب الى ان يثبت ما ينافيه و
حيث ان دفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق
لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا و
هذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي
فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر
مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق
له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا ولئن لم
يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في
الخمسة يعد في الضروريات ح فالشك في وجود

القيد يوجب الشك فى وجود المقتضى وقد علمت
ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق با القيد فقط اعنى المنع
من الترك فيقتضى ثبوت نقيضه الذى هو قيد اخر
كذالك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فان
ضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضى
ولو تشبث الخصم فى ترجيح الاحتمال الاول باصالة
عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم
وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم
فى اخر الجد ان الظاهر يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه
والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه
وجود المقتضى ولم يثبت اذا تقرر ذالك فاعلم ان دليل
الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز
فقط كما هو المشهود على السنتهم بل يكون بد الاباحة و
ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد فى كلام جماعة

ولا منها

ولا منها ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى
انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا
عن شاذ مل ربما رد ذالك بعضهم نافيا للقائل
به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادى بان
الباقى هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا
من الاذن فى الفعل وكونه راجحا وممنوعا من تركه وكان
رفع المنع من الترك كافيا فى رفع حقيقة الوجوب بالنسخ
لا جرم كان الباقى من مفهومه هو الاذن فى الفعل مع ر
جحانه فاذا انضم اليه الاذن فى الترك على ما اقتضاه
الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقى **المبحث**
الثانى فى النواهى **أصل** اختلف الناس فى مدلول صيغة
النهى حقيقة على نحو اختلافهم فى الامر والحق انها
[illegible] شهرة وعبرها [illegible]
حقيقة فى التحريم مجاز فى غيره لانه المتبادر منها فى
العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل

[illegible]

ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة فى الوجوب وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بما نهى الرسول عليه السلام وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما فى احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهى فى الكراهة شايع فى اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلنا فى الامر اصل واختلفوا فى المطلوب بالنهى ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهى عنه ومنهم العلامة رحمه الله فى تهذيبه وقال فى النهاية المطلوب بالنهى نفس ان لا تفعل و حكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان

فى ذكر النهى

تارك المنهى

تارك المنهى عنه كالزنا مثلا يعد فى العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهى تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفى الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلى سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفى الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفى الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تأثير صفة القدرة فى الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفى محض وايضا فالاثر

لابد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق
مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما
يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية
بهذا الاعتبار في حيز المنع وذالك لان القادر يمكنه ان
لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة
انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها
ومتجدد بها اصل قال السيد المرتضى رضي الله عنه
وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر
في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال
قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني
للعلامة ره اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر
واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من
ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما
يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها

فيه اذ مع

[illegible] على [illegible]

فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الما
هية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد
عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل
فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده و
حسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث
لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو
تارك ولبس نهي السيد بتناول غيرها لم يقبل
ذالك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا
بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان ا
لحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه و
رد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وللخلاف كقول
الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز
خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه
يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض

فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق
وذالك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره
الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم
الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في
المثال ولولا ذالك لكان المتبادر هو الدوام على انك
قد عرفت في نظره سابقا ما ورد عليه بجعل الوضع للقدر
المشترك اعني لزوم المجاز والاشتراك لازم عليهم من حيث
ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم
لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز في
والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث تقييده بخلاف
الدوام يكون ذالك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه
يكون تاكيدا **فائدة** لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار
وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه و
من نفي كونه للتكرار نفي الفور ايضا والوجه في

ذالك واضح

في اجتماع الامر والنهي

ذالك واضح **اصل** الحق امتناع توجه الامر والنهي الى
شيء واحد ولا نعلم في ذالك مخالفا من اصحابنا ووا
فقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل
النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول — در وحدة بجنس
يجوز ذالك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله
تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديدا
لضعف شاذ والثاني اما ان تتحد فيه الجهة او تتعدد
فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة
مامورا به منهيا عنه فذالك مستحيل قطعا وقد جوزه
بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض
المجوزين لذالك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال
بل محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه
ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان
يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى

فهو محل البحث وذالك كالصلوة فى الدار المغصوبة
يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث كو
نها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صحح
ها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهى طلب لعدمه
فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع
اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين
فى شىء واحد وذالك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد
فى الواقع امرين هذا مامور به وذالك منهى عنه ومن البين
ان التعدد بالجهة لا يقتضى ذالك بل الوحدة باقية
معه قطعا فالصلوة فى الدار المغصوبة وان تعددت فيها
جهة الامر والنهى لكن المتعلق الذى هو الكون متحد
فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء
المامور بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه — والامر المركب امر باجزائه صح
الكون فى الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهى وهو

متحد وقد بينا

متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف
بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب
ونهاه عن الكون فى مكان مخصوص ثم خاط فى ذالك
المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطة
والنهى عن الكون الثانى انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار
اتحاد متعلق الامر والنهى اذ لا مانع سواه اتفاقا
واللازم باطل اذ لا اتحاد فى المتعلقين فان متعلق
الامر الصلوة ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعقل
انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان
عدمه وذالك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلق
الامر والنهى حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد
المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر فى المثال
المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باى وجه
اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون

ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن
نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذا
لك فى خبر المع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق
وعن الثانى ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة
الصلوة الا ان الكون الذى هو جزئها بعض جزئياته
اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون
صار متعلقا للنهى ضرورة ان الاحكام انما تتعلق با
عتبار وجودها فالفرد الذى يتحقق به الكلى هو الذى
يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا نقول فى جهة الصلوة
فان الكون المأمور به فيها وان كان كليا لكنه انما
يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر فى الحقيقة انما هو
الفرد الذى يوجد منه ولو كان باعتبار الحصة التى فى
ضمنه من الحقيقة الكلية على ابعد الرأيين فى
وجود الكلى الطبيعى وكما ان الصلوة الكلية تتضمن

كونا كليا

كونا كليا فكذا لك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جز
ئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلى الصلوة بالجزئى ا
لمعين منها فقد اختار ايجاد كلى الكون بالجزئى المعين
منه الحاصل فى ضمن الصلوة المعينة وذا لك يقتضى
تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهى وهو شئ واحد
قطعا فقوله وذا لك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان
اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب
فسلم ولا يجديه اذ لا نزاع فى اجتماع الجهتين وتحقق
الاعتبارين وان انهما باقيان على المغايرة والتعدد
بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة
لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا
يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق فى ميدان
الجدال والعصبية عنانه اصل اختلفوا فى دلالة
النهى على فساد المنهى عنه على اقوال ثالثها يدل فى

في دلالة النهي على الفساد

العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم
المحقق والعلامة ره واختلف القائلون بالدلالة
فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة
وقال اخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي
انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون
غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على اوليهما ان النهي
يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف و
الامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فا
لاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك
عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني با
لفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكان با
حدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظا
هر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي
والعرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك

انه يجوز عند العقل

انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي
عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف
بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة
القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان
علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون
على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها
وايضا لو لم تفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها ا
لنهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم
باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل بعد متساويين فيمتنع النهي
عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة
فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزايد من مصلحة
الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب
الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة

ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان من
مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء
من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان
فساد الشيء عبارة من سلب احكامه وليس في لفظ
النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه
لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع و
معلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر
فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى
ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز
عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء
مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك اليه نعم هذا
في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار
كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود
الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمنا في الاحتجاج

على دلالة النهي

على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواز
الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه
ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها
كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به
على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما
يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة
بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به
على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما
ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمنا
من عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا في القول
بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا
الدليل والتحقيق ما اسند للنا بدر سابقا الوجه
الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من

دلالة على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه
والنقيضان مقتضاها نقيضان فيكون النهي مقتضيا
لنقيض الصحة وهو الفساد اجاب الاولون بان الامر
يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم
تدعون دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والجواب ان
يقال لا نسلم وجوب اختلاف المتقابلات لجواز اشتراكها
في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن
نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم
منه ان الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي
الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة
النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان
مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه
يصح ان يقول نهيتك عن البيع الربوي بعينه مثلا ولو
فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع

الملازمة فان

الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح
بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة
عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح
بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين
قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله
نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق
السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو
الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط
بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب
ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا
ينكرها الا مكابر **المطلب الثالث** في العموم والخصوص
وفيه فصول **الفصل الاول** في الكلام على الفاظ العموم **اصل**
اصل الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه
وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور

والعموم والخصوص

المحققين وقال وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا
استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذالك
مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك
الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة
الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى
ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في
الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد
اذا قال لعبده لا تضرب فهم من اللفظ العموم عرفا حتى
لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون
كذالك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرادا فالنكرة
في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المط وايضا لو
كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة
بين العموم والخصوص لكان القايل رايت الناس
كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذالك باطل بيان

الملازمة
ان كلا واجمعين

الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك
الصيغ واللفظ الدال على شيء يتاكد بتكريره فيلزم ان
يكون الالتباس متاكدا عند التكرير واما بطلان
اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذالك
تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالا
شتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها
للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها
في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه
حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم
لعلم ذالك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل
بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا تفيد
اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب
عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة و
المجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذالك

انه الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك
حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه
فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه
موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب
الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن
لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد
وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك
فيه اذ ربما كان للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه
فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك
فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام
الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق
القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب
مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول
فبانه اثبات اللغة بالترجيح وغير جائز على انه معارض

بان العموم احوط

بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم
فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم
وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج
البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم على
ان المحذور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند علم
الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل
عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن

في الجمع المعرف باللام

اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا
عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا
مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من
لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما
المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد
العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته
واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم

تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه
مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه
بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم
البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله
تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن
الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول
العام كل فرد ومدلول مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن
الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين
نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم
المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما
الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف
العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف
على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر
فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم

مطلقا الجنس

مطلقا الجنس لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ
العموم التي هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة
لا ينهض باثبات ذلك بل انما يثبت الاول الذي
لا نزاع فيه فائدة حيث علمت ان الغرض من
نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ
الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان
القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة
العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا وقوله ع اذا كان الماء قدر
كر لم ينجسه شئ ونظائره ووجه قيام القرينة على
ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام
الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها
كما علم انفا ووضح فاما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الا
فراد او بعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة

اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا
وعدم تنجس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك
من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا
كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من
متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه فانه
قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر
من حكيم فان ثمة قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك

اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل
يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك
وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول
لنا القطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلوحه لكل
عدد بدلا كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد
واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد
كذلك رجالا ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد

نعم اقل المراتب

٨١

نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونها
مرادة وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ
ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة و
صدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث
لا قرينة وجب حملها على الكل وزاد من وافقه من العامة
انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب
الجموع فاذا حملنا على جميع حقايقه فكان اولى والجواب
عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد
الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نم عدم القرينة
اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر
والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين
العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين
كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل
مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا و

وبقي ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته
ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب
عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة
وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة له على خصوص
احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان
الواجب ح التوقف على ما هو المحقق من ان المشترك
لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعمل
في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل

دلالة الجمع على الكثرة

اصل اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح
وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند
اطلاق الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك
دليل على انه حقيقة في الزائد دونه لما هو معلوم
من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه
الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد بها ما

يتناول الاخوين

يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق
الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا
لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين
الثالث قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب
عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع
الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه
وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد
معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة
حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا
فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل
النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع
اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس
يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن
الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قوله

اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله
بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها
الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون
اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما
بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا
فالمعدوم اجدر ان يمنع احتجوا بوجهين احدهما
انه لم يكن الرسول ص مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا
اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله
الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات
وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم
فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل
الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات
والاخبار المنقولة عن النبي ص وذلك
اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه

الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات
التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه
المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين
بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين
شافههم واما عن الثاني فانه لا يتعين ان يكون
احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون
ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر
وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به
معلوم بالضرورة من الدين

الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص

اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الحكم
هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو
اختيار المرتضى والشيخ رحمهما الله والى العلامة ابن زهرة
وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق
الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان

قوله
ولن القطع
بقيح قول القائل الخ
اى لنا على الدعوى الاولى واما الدعوى
الثانية فلم يتعرض لها اما لان وجودها
معلوم او للاكتفاء بما سيذكره الخصم واعترف
المص بانه حق ولكن ليس بمحل النزاع ولفظ القطع
اشعار بان الحكم المذكور ضروري وانما ذكره على ان ابقاء
يجب ان يكون اكثر من النصف اللهم الا ان يكون
المقصود ابطال مذهب الخصم
صح صح صح
صح

تستعمل فى حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب
لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمان فى ا
البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله
اخذت كل ما فى الصندوق من الذهب وفيه الف وقد
اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل دارى فهو حر
وكل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت فى قوله قبلا نهم المطرب
زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذالك لو اريد من اللفظ فى ولا كذالك ايضا لو اريد النصف او الاكثر
جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه
الاول ان استعمال العام فى غير الاستغراق يكون بطريق
المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من بعض
فوجب جواز استعماله فى جميع الاقسام الى ان ينتهى الى
الواحد الثانى انه لو امتنع ذالك لكان لتخصيصه واخراج
اللفظ عن موضوعه الحقيقى وهذا يقتضى امتناع كل تخصيص
الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو تعالى

قوله
لكان
لتخصيصه اى
لكون ذالك تخصيصا لا لامتناع
تخصيصه اذ الغرض عدم مانع
آخر وهذا يقتضى امتناع كل تخصيص
لتحقق علة الامتناع فيه صح

وحده الرابع

84

وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد
به نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده
اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز ا
لتخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى
الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا ا
كلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع
من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من
الاقل هكذا اجاب العلامة رحمه الله فى النهاية
وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع انما توجب رجحية ارادته
على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى
فالتحقيق فى الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل
على ان استعمال العام فى الخصوص مجاز كما هو الحق
وسلمه ولا بد فى جواز مثله من وجود العلاقة

قوله فان قيل ان الاكثر [illegible] ان العام [illegible] ارادة الا[illegible] فقد عارضه [illegible] العام [illegible] عند ارادة العموم فكذا عند ارادة [illegible] الخصوص [illegible] عنده ارادة [illegible] لانا نقول [illegible] ارادة [illegible] صح

قوله لا امتناع ارادة الاقل لا يقال اذا كان ارادة الاكثر راجحة كانت ارادة الاقل ممتنعة لوجوب حمل اللفظ على الاكثر حينئذ [illegible] لانا نقول النزاع انما هو فى انه هل يجوز استعمال العام فى الاقل من غير قرينة مخصصة ام لا [illegible] امتناع ارادة [illegible] ولا نزاع فيه [illegible]

المصحح للتجوز لاجرم كان الحكم مختصا باستعماله في
الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد
من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة
الكل والجزء حيث يكون الاستعمال للفظ الموضوع
للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون
وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل على ما مر تحقيقه وح فما وجه تخصيص
وجود العلاقة فيما بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد
من افراد العام بعض لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت
ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور
في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس
كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل
كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك
في صفة وهي هنا الكثرة فلا بد في استعمال اللفظ

العام في الخصوص

85

العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام
لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو
المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني
بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل لتخصيص
خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويستنكر عرفا و
عن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس
من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة
به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم
فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعمالا عن العظمة
ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه
على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع
لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا
التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام
ولكن يتوقف في هذا العدد ثبوت صحة الطلاق

الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل و
عن الخامس ان ذالك غير محل النزاع ايضا فان كلا
من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو
للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني
الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب
وهو مقدار ما معلوم والحاصل انه اطلق المعرف
بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف
الجنس على موجود معين محتمل وغيره اللفظ واريد
لخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة
وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي
على موجود معين من بين معهودات خارجية
كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا
من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا
معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكان

ذالك ليس

ذالك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذلك
وانما هو معهود يتناول علاقة من المعينات على
البدل فقيد بعض منها كالمطلق يقيد ببعض ما
يوجد معه في ضمنه من المقيدات حجة مجوز بالي الثلثة
والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كا
نهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في
الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة تخص
اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان
الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم
حكميهما اذ لا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت
لاحدهما مثبتا للاخر اصلا واذا خص العام واريد
به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ
والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل
الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو

العام المخصص

حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر
العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه
حقيقة ان خصص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط
او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من
سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره
في التهذيب ونقل ههنا مذاهب للناس كثيرة
سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى
لنا في التعرض لنقلها الثاني انه لو كان حقيقة
في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما والاول
منتف بيان الملازمة انه لو ثبت كونه للعموم حقيقة
ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض
كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين
مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء
اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ

العموم الذي قد ثبت

العموم الذي قد ثبت اختصاصه بها في اصل الوضع
حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما
ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتنا
ول باق على ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول
الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا
يحتمل غيره وهذا دليل الحقيقة والجواب عن الاول
ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع
غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران
فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان
عدم تناوله للغير او تناوله لا غير صفة تناوله
لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل
التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون
بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل
من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك

الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس
الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا
له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة
للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من
السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها
يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة
الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة
عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة
الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت
المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ
حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد
وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز
حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان
معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر

غير منحصر في العدد

غير منحصر في العدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما
والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله
للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا
ولا يذهب عليك ان منشاء الغلط في هذه الحجة
اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع
مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون
للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في
المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض
حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل
انه لو كان التقييد بالاستقل يوجب تجوزا
في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة
واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتق
الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان
نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس

العهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما
مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا
واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بان اللام
ان كل واحد من المذكورات يفيد بقيد هو كالجزء
له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا و
هي بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا
نجعل فيه وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق
تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان في مسلمون
كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع
لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة
الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه
معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر
فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام للقيد
والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة

على تقدير تسليمه

في حجية العام المخصص

على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله و
ان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير
بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلثة بمتحقق في
العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام و بين
المخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض
ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما
على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه مجازا كون
هذه مجازات **اصل** الاكثر على ان
تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص
ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك
عن الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين
ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته
مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل
على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل

فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة بنا الى التعرض لباقيها
فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف
والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل
الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع بان
السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه
ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا
فترك اكرام غيره من وقع النص على اخراجه عد في العرف
عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل
ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجية
مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم
ولم ترد وساير ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم
ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا
فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات
فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص

فلا يكون حجة في

فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة
المفصل فان المجاز به عنده انما يتحقق في المنفصل
للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص
خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه
صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل
على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى
الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع
النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق و
ما ذكرناه من الدليل بعينه ايضا لافادته كون
التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته منها فالى
منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام
الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف
للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنا

من غير جهة التخصيص ح فيجب الحمل على ذلك
البعض ويسقط ما ذكروه هذا مع ان الحجة غير
وافية بدفع القول بالحجية في اقل الجمع ان لم يكن
المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى
الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير
وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان
لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا
السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا
يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان
اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار
اليه والجواب انا لا نم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا
من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي اصل
ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب الى جواز الا
ستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في

في العمل بالعام قبل الفحص عن التخصيص

في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز
ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين
عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم
في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان الكلام
النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث
عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة
في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع
من المحققين قائلين بان العمل بالعموم قبل
البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في
مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه
الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي
ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر
ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة
القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن

المخصص عن بعض المتقدمين ونصرح آخرين
باختيار لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله
انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب
اعتقاد عمومه جزما ثم اذا لم يتبين الخصوص فذاك
والا تغير الاعتقاد ونقل عن بعض العلماء انه قال
بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا
غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب
العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار
في عناد اذا عرفت هذا فالاولى عندي انه لا
لا يجوز للمبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص
بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه
كما يجب ذلك في كل دليل ان يكون له معارض
احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئيات ما ذكرنا
ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها

والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل
ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا
لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث
والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع
لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال
العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به قبل البحث
بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لو
جب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة
ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء
وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني
طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا و
العرف فاش ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها
من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته

وبهذا احتج العلامة رحمه الله على مختار النهاية
وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتامل والجواب
الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها
مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك
الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق وا
حتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر
فيها البحث ولم يطلع على مخصص فالعادة قاضية
بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث
قطعا وان لم تكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها
يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام
الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث
المجتهد ولم يعثر بدليل المخصص قطع بعدمه و
اجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة

البحث والعلم بالدليل

البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما
تكون المسئلة مما كثر فيه البحث او يبحث فيها المجتهد
فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر **الفصل
الثالث فيما يتعلق بالمخصص** **اصل** اذا تعقب
المخصص متعددا سواء كان جملا ام غيرها وصح
عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا
وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال
وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في
تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات
الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على
منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج
عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول
ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة
ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة

فيما يتعلق بالتخصيص

ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله وقال آخرون
انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى
لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال
السيد المرتضى رضي الله عنه انه مشترك بينهما
فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان
موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة
على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال
الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على
ذلك القول ومحتمل عند اول هذين وحقيقة
عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا
يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين و
اختاره العلامة في التهذيب وليس بجيد لان
فرض وجود القرينة يخرجه عن محل النزاع لانه
هو فيما عري عنها والذي يقوى في نفسي ان

اللفظ محتمل

اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما
الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة
فيه كما هو مذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما
مطلقا كما يقوله المرتضى وان كنا في المعنى موافقين
له ولا نصرح بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج
لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قال الذي
اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح
رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب
تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي و
تجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة
ولا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة
او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء
يرجع اليه اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير
ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك من

الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها
متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هنالك انه
لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع
وهذا لا اثر له في الحكم المط كما هو ظ فالمحتاج
الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها
ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها
كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها
بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد
له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى
جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا
مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان
الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه
اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا
وهو ظ لا لبس فيه وان تصور معنى عاما تندرج

تحته جزئيات

تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين
لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او
الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع
عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له
ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ
بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته
لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم
العام نحوها والعلم الاجمالي كان الوضع فيكون الوضع
عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خا
صا فمن القسم الاول من هذين القسمين ا
المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل
مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة
مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع
له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات

كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص
كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار مقصود
الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه
مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلى
بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة
تحته وانما حكموا بذلك لان لفظة هذا لا
يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد
واحد مما يشار اليه بل لابد في اطلاقه من القصد
الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام
كرجل لجاز فيه ذالك وهكذا الكلام في البواقي
ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها مو
ضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة
لكل واحدة من خصوصيات من والى وعلى
مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء

والاستعلاء
لكل

والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين
بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة فالعام
واما التامة فلها جهتان وضعها من احد
يهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس
الى ما عتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم
المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا
عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذالك لفظ
ضرب مثلا موضوع وضعا عاما لكل نسبة
للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها
واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو
واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاس
ستثنا كلها موضوعة بالوضع العام لخصو
صيات الاخراج اما الحرف منها فظاهر واما الفعل
فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة

وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه
من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان
عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى
لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع
الادات اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون
مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك
وعلى هذا فان الامرين اريد من الاستثناء كان
كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه
الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من
الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس
ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده
في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة
على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج
اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه

موضوعا للمسميات

موضوعا للمسميات متناهية فحيث يطلق يدل على
تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا و
يحتاج بتعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع
بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا
يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون
البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه
الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين
ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون
صالحا للعود الى الاخيرة باعتبار معنى
والى الجميع باعتبار اخر فهو في حكم المشترك
وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا
فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا
كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة
وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد

القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة
مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت
خلاف فراجح المرتضى رضي الله عنه بوجوه الاول
ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والقـ
اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب
هل اراد الواحد من الجملتين او من جملة واحدة و
الاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ و
اشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة
في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة
على انها متجوزة بها في احدهما انها حقيقة
فيهما ولا خلاف انه وجد في القرآن واستعمال
اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما
تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعي
من خصصه باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة

دلت

دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص با
لجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف
بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على
هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين
محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل العموم
للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا
يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة
الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين
من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة
منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء
منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع
على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على
وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق
به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من

الجملتين من غير تجاوزلها فلم نجد فيه ما يوجب
القطع على اختصاصه بالجملة التى تليه دون ما
تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد
من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شئ
منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت
غلمانى واكرمت جيرانى واخرجت ذكورى قائما
او قال صباحا او مساء او فى مكان كذا احتمل
ما عقب بذكره من الحال والظرف لزمان
او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق
به جميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان يكون ا
لمتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك
ان يقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل
ولا البعض الا بدليل غير الظاهر وكذلك يجب
فى الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل

واحد
من الاستثناء

واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية
والمكانية فضلة فى الكلام تاتى بعد تمامه و
استقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب ان الوا
فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الا
فعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف
ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمعلوم
ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال
بل الواجب القطع على ان الفعل الذى تعقبه
الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه
وانما نعلم فى بعض المواضع ان الكل عامل بدليل
والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص
حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضى لحسنه
هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك
او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة

ما هو حقيقة فيه كما يقول اهل الوقف ولغير
ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني
فانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ
حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه
موضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من
وضعين واما عن الثالث فبان نعيم الدليل المعنوي
على الحكم بعوده الى الجميع او اختصاصه بالاخير
لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر
بينه وبين ما قلناه وبين الوقف واما
الرابع فانه قياس في اللغة مع انه لا يدل
على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه
حجة القول بالرجوع الى الجميع ستة امور
احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع
فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل

منهما
بنفسه

منهما بنفسه واتحاد معنييهما فان قوله تعالى
في اية القذف الا من تاب جرى مجرى قوله ان
لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل
المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رأيت
زيد بن عبد الله ورأيت زيد بن عمرو وبين قولنا
رأيت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع
عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذا
ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشيئة
الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف
فكذلك استثناء بغيره والجامع بينهما ان
كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها
ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من
الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده
الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها

لبعض فكل من الاخر تناول الجميع وخامسها
ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول
الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة
الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين
به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل
واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن فكان نحوا
لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف
مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا
واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان
تطويلا مستهجنا فاقيم فهما مقام ذالك ذكر
التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها انه
لواحق الكلام وتوابعه من شرط واستثناء يجب
ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا
لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فلا

فالاستثناء

فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف
بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها و
الجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل
بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم
فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول
وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس
باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان
فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما
صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في
الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء
الله وانما ادخلت المشية في كل هذه المواضع
ليقف الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير ذالك
فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة
وقف حكم الجميع ولم يختص التعلق بالاخيرة فقط

قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول با
حتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم
الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا
يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك و
الشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين
ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس
باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة
للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه
بها في هذا المقام وانما الحسن ان تشبه بالجمع
المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك فليس بظاهر
فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع
الا ترى انه القائل اذا قال رايت رجالا كان
كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال
والقصار ولا نظهر منه مع ذلك انه قد اراد

كل من صلح له هذا اللفظ وعن الخامس انهم
كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون
بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من
التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون
الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من
القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه وعن السادس
ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه
بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء و
المشيئة انما لصحة اللحوق والتاثير فيه لتميز حكم
ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها
ظاهرة في التعلق لجميعه وان كان بعضه منفصلا
وبعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصصه بالاخيرة
بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لا
شتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي ا

عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور
الهذر ويبقى في الدليل فيما في الجمل سالما عن المعارض
وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا
قايل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان
المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم
استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره
ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى
لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله
ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه
ان يتعلق بغيره الثالث ان من حق العموم والمطلق
ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي
خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها
الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها و
لا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع

فان اضمر مع

فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الا
صل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الا
ستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل
على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه
عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان
على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الا
ستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون
ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة
الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة
التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا
للاشتراك السادس ان الظاهر من حال
المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية
الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه
يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام

وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه
فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حايلة
بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة
من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان
المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب
للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة
صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ مخالفة
الحكم السابق فرع تعدد الحكم ولا تعدد فلا
مخالفة اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول
بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام
معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راى محققي
المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع
من المستثنى منه والمستثنى مع الادات عبارة
عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول

بان المراد بالمستثنى

بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء
مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين
فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا
مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل
يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
هذيه فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير
الى المجاز عند قيام القرينة مما لا بد منه شرعا
ولا تعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء با
لاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل
بالاصل ح بدفع محذور الهذرية فضول بل
غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده
سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان
وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى
منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا والتالي

نادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر
من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء
مخالف لهذا الاصل يعني لقاعدة او استصحاب
هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق
واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان
يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي
وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر
اللفظ حتى يتحقق الفراغ وتنتفي احتمال الارادة
غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل
على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات
وقته منافيا له ووجب رده وبمثل ذلك الى
الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع محذور
الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة
اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص

الواضع على ان

الواضع على ان لم يرد العدول عن الظاهر بان ياتي
بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه
فالم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة
الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض
قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق به
بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح
بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود
الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة محققا
محققا للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك
في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل
عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة
في شيء وان قدر عروض اشتباه فيه عليك فا
ستوضحه بالتدبر في صيغة الامر فانها على القول
باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت

تدل

مجردة عن القراين على الندب وذلك لان اه
اقتضاءها كون الفعل راجحا امر متيقن وما
زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل
لكونه زيادة في التكليف غير انه اذا قامت القرينة
على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله
غير منتقل به عند الاخيرة كما يقوله من ذهب الى كونه
حقيقة في الندب فقط وهذا مما يفرق به بين القولين
حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول
بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا
الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب
وعد بعض الاصوليين القول بالاشتراك في
وفق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث
لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه و منه
ذالك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي

ذكرناه وحالنا

ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم ان قصد
المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان
الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد
غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة
الكل لم يكن خارجا عنده عن موضوع اللفظ و
لا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما
هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص
الاخيرة ان يكون المتكلم بارادته مع الباقي متجوزا
او متعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا
بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في
المفردات وانتفاء الدليل في كلامه وفي
الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة
للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذالك
لا اشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع

لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها نظر
وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة
الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست
على الاطلاق بل لها شرايط وهي ههنا مفقودة
والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال
بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع با
التعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى
الجميع عندنا وعند السيد رضي الله عنه محتمل
لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله
لحق فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا
يتعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق
بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من
الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق با
الاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما

قال علم الهدى

علم الهدى رضي الله عنه مشيرا الى هذه ا
لحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب
على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير
غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم
ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه
لانه يحتاج الى دليل على ان الاستقلال يقتضي
ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان
لم يجب فهو جائز فمن اين يقطع على ان هذا
الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما
اقتضى عليه دلالة على ذلك وعن الثالث
بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه
انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة
بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك
محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا

بختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل
فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما
يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو
العامل في المستثنى منه وهو موضع المنع ايضا
لضعف دليله ومذهب جماعة من
النحاة ان العامل في المستثنى هو الا القائم معنى
الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى
المقتضى ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حرف
النداء نايب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن
نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول
الواحد فانهم لم ينقلوا الدجة يعتد بها وانما
ذكر بعض الائمة رضي الله عنه انهم حملوا على
المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا
في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات و

والعلل الاعرابية

والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات
وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه
مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول
الفراء في باب التنازع مشهور وحكم فيه بالتشريك
بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما
واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت
الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل
ونصب المفعول من غير منازع ووافقه على
ذلك بعض محققي المتاخرين مستدلا عليه
باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم
توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع با
ن العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد
العلامات قال ويدل على جوازه من حيث
اللغة انهم يخبرون عن الشئ الواحد بامرين

متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما
عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما
بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما
ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي
كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو
جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية
عن الخالي من الضمير واستقلال ما فيه
الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث
هو المطلوب ثم انه يجوز سيبويه قام زيد وذهب
عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل
في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم
المنقول عن سيبويه هنا لخلاف ما نقل عنه
ثم من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم
ابن الحاجب الائمة رحمة الله عن الخليل وسيبويه

ونقل عن سيبويه

ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة
هو العامل في الموصوف وارتضاه والجواب
عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما اوجب
رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعلقه
بالامرين يقتضي التناقض وانتفاء فائدته فاده
القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين
كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية
فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار
الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين اللذين
وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم ايضا
لاستثني مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه
لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم نفد نا غير
ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين
وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها

او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه
فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيقيد وذلك ظاهر
وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى
الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين
المتنازع ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة
الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء
من المخصصات المتعقبة للتعدد وحيث يصلح
لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا ووفاقا
حججا وحججا واجوبة غير ان بعض من قال بعود
الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع
لخيال فاسد والامر فيه هين وانت اذا
امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك
طريق سوقها الى هنا وتميز المختار منها

عن المزيف

عن المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس
الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله
كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة
في النهاية وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ انكار
ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار
هو التوقف ووافقه العلامة في التهذيب وهو
مذهب المرتضى رضي الله عنه ايضا وله امثلة
منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير
في بردهن للرجعيات فعلى الاول يخص الحكم
بالتربص بهن وعلى الثاني لا يخص بل يبقى
على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث
يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من
احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما

اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم
فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو
ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع
بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه
على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا
على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام
فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي و
بضميره المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ قد
فرض ارادة العموم المطلق وهو المعنى الحقيقي
له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات
واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين
على الاخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف
فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته
مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا

كذالك العكس

كذالك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى
العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم
من عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصيص
لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا
مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا
فيه حقيقة لا للمراد بالمرجع وان كان معنى
مجازيا له فانه ح يتحقق المجاز في المضمر ايضا على
تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف
ظاهر المرجع وحقيقته في ذالك خلاف التحقيق
والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد
بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما فلم يلزم تخصيصه
وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد
على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم
التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الاية

وبعولته بعضهن وكذا في نظايرها واما مع
التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص
خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه
اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير
عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز
والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى
رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص
الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة
الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع
بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع
وحكم الاستخدام شايع حجة الثاني وما بعده
ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل
على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير
العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان

كلا منهما

كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من
خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا
خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب
المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير
على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمر
جع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك
مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي
الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص
التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم
ولما لم يكن ثمة وجه يرجح لاحد الجانبين على الاخر
لا جرم وجب التوقف اصل لا ريب في جواز
تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما
هو من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون
على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي

تخصيص العام بمفهوم الموافقة

عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين
فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على
العام لكون دلالته على ما تحته اقوى
من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص
والترجيح بالاقوى ظاهرة وليس الامر هيهنا
كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم
وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته
ومع فلا يجب حمله عليه والجواب منع دلالة
العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى
من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل ا
لتحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي
جل او كلها لا تقصر في القوة عن دلالة
العام على خصوصيات الافراد سيما بعد
شيوع تخصيص العموم **اصل** لا خلاف في

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

جواز التخصيص

جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه
ظاهر ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد على
تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا
وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى
المحقق رحمه الله عن الشيخ وجماعة منهم انكاره
مطلقا وهو مذهب السيد رضي الله عنه
فانه قال في اثناء كلامه على ما سلمناه
ان العمل به قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك
دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من
فصل فاجاز ان كان العام قد خص من
قبل بدليل قطعي متصل كان او منفصلا وقيل
ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء
كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعض والدليل
المحقق لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا

على الاطلاق ولان الدلالة على العمل به الاجماع على
استعماله فيما لا يوجد غلبة دلالة فاذا وجدت
الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا
انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى
ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص
اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا
للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر
الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم
مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص
به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله فبيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص
فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه
فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية
تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في

قوله ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ العمل بالخاص بموجب العمل بالعام في غير مورده فيكون الخاص معمولا مطلقا والعام من وجه ح

النسخ والجواب

النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع
في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد
وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك
القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني و
بتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي
النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان
ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من
وجه وضعف من وجه فتساويا فتعارضا فو
جب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي
ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص
على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من
تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي
فليتامل بحجة المفصلين ان الخاص ظني والعام
قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك

عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه
فيصير مجازا وعند الفرقة ~~الاولى~~ الثانية بان يخص
بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها
دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذ اضعف
بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب
التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع
مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص
يقع في الدلالة وهي ظنية فلا تنافي قطعية المتن
واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من ظني من
كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب
يرجح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين و
اعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى
من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق هنا
يعلم مما نذكره في محله من بحث الاخبار ان شاء الله

بناء العام

١١٦

اصل في بناء العام على الخاص اذا ورد عام و
خاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما او لا
والاول اما مقترنين او لا والثاني اما تقدم العام
او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الا
قتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف
يعبا به الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود ا
لخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا
له وان كان قبله بني على جواز تاخير بيان العام
فمن جوزه جعله مخصصا وبيانا له كالاول و
هو الحق ومن لم يجوز بين قايل بانه يكون ناسخا
وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت
العمل وبين راد له وهم المانعون من النسخ قبل
حضور الوقت وسياتي تحقيق ذلك الثالث
ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبني عليه

في تعارض العام والخاص

انه وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال
قوم انه يكون ناسخا للخاص ح وعزاه المحقق الى
الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصرح ابي
المكارم بن زهره لنا انهما دليلان تعارضا والعمل
بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل
حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده وكذلك
العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام
على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين
عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما
يقال من ان العمل بالعام على تقدير التاخر عن
وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص
في الازمان فليس التخصيص في اعيان العام باولى
من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر
لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى

للشيخ صح

المعروف لم

المعروف له لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك
في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة
كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد
قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر حجة القول
بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال
اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة
ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان ياتي على
الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذا
لك المطول واجمال لذالك المفصل ولا شك
انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل
زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام
بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن
الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات
وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها

لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة
باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار
الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه
ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو
دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه
استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد الكلام ليكون
بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه
يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير
فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله للقول
بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجيز تاخير
البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند
ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان
قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى
لجعل صورة التقدم من تاخير البيان والجواب

عن هذا التعليل

عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان
وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان
متاخرا ولم يتعرض السيدان هنا للاحتجاج الى
ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما
يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان
يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا
لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة
وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل
من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت
العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان
ناسخا وح كانا قطعيين او ظنيين او العام فان ح
ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام
لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا وان
كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون

الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص
ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد
تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا
وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا
مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه
ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال
لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان
يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم
شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال
التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول
ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور
وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل
الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي

المشروط الذي

المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم
مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الأمر صح
بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ
الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن
وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير
البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي
المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل
فالاشتراط انما هو العدول عنه لا اليه ومن البين
انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب
الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين
فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص
ظنيا فليختص التوقف به لان ما عداه من الصور
خالص من هذا الشوب ومع ذلك وجه لتخيل
التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده

بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة
من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي
ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت
العبارة عن تادية الا ان سوق كلامه يأباه هذا
وينبغي ان يعلم ان امر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند
اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون
الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي
منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى رضي الله عنه
عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم
بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم
الكتاب فان تاريخ نزول القرآن مضبوط
محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار
الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا و
من لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت

عنه كلفة

كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض
والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا
ذلك التوقف عن البناء والرجوع على ما يدل عليه
الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب
اليه من التوقف هيهنا هو مذهب من قال بالنسخ
في القسم السابق بعد ملاحظة البناء على مذ
هبهم هناك ظاهر لدوران الخاص بين ان
يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما
فيتوقف

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

المطلق هو ما دل على شايع في جنسه
بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج
تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا
على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر
وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها

وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها
اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة
بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذالك الشياع عنه
وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من اخر
والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني
اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد
فاما ان يختلف حكمهما اكرمها اشبعها لجالسها
عالما ولا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا
سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد
بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما
امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف
الا في مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وتقول
لا تملك رقبة كافرة فانها يقيد المطلق بنفي الكفر
وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف
الاعتاق بل

قوله وان كان الاعتاق والملك
حكمين لان الحكم هو الاعتاق
والظهار موجب وذلك
ذالك بحذف المضاف
اي حكم الظهار

الاعتاق على الملك

الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرمها اشبعها
واكرمها اشبعها عارفا فاما ان يتحد موجبهما
او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين
مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق
رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في
النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم
عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فههنا
مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا
اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الد
ليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق
والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه
مع غير ذالك المقيد وبهذا استدل القوم
وهو جيد حيث ينفي احتمال التجوز في المقيد بارادة

الندب اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب
التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه
منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في
لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي
الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل
يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف و
يبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى
بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما
يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي تيقن
البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على
اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد
اخذه بعضهم دليلا على الحكم مبتدءا مع الدليل
الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى
واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص

في المعنى فان المراد

في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي
فرد كان من افراد المهية فيصير عاما الا انه على
البدل ويصير تخصيصه نحو المؤمنة تخصيصا و
اخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد
يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا ا
اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص
المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد
المقيد المتاخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا مع
التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد با
لمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع
الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على
مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم
من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد
فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما

ذكرتموه انما لو سلم وجب حصولها قبل وليس
الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب
الثاني ان تتحد موجبهما متسقين فيعمل بهما معا
اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب
ولا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق
كما في اشترا اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا
الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة
وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على
المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من
مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه
وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما
باطل لا سيما الاخير المجمل هو ما لم تتضح دلالته
ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل
فلا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ

في المجمل والمبين

المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالا
صالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار
المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان
مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الا
جمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي و
كما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل
واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وافضر به لتردده بين
زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين
فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب
الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الا
نعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فههنا فوائد
فائدة اولى ذهب السيد المرتضى رضي الله عنه و

جماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد
وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف
ذالك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد
عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة
فيه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر
ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به
فهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد بان اليد تقع
على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسما
يخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع
والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا
بيدي وانما اعطى باناملي وكذالك كتبت بيدي
وانما كتبت باصابعه قال وليس يجري قولنا يد
مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع

على جملة يخص

على جملة يخص كل بعض منها باسم من غير ان يقع
انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض
من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذا
لك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح
يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فيحصل الا
جمال والجواب عن الاول ان الاستعمال
يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان
مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا
الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذالك
اية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين
لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما
مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق و
توقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال
اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان

فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من
كونه غير ظاهر في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه
الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بمنعه فانا
قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة **ادلتنا** عند
جماعة في المجمل نحو قوله م لا صلوة الا بطهور
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه
الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي
شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا بازائه حكم واحد
فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو
مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا
انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه
الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام
صحيحا ونفي المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط

او الجزء وقد

او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين الارادة ولا
اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر
وقد مر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله
يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم
الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله
كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا
فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال
لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف
ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى حقيقة المتعذر
وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات
للغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه
وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف و
لذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة
احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف في

فهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان
مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان
اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو با
عتبار اختلاف فهم بانه ظاهر في الصحة او
في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو
الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر
عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو
تنزلنا الى التسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع
بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي
الذات عند المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن
بفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره
ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي
فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا
كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما

اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظ مما
قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا
اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق
هو الاول لنا انه من استقراء كلام العرب علم
ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم
الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب
في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء
فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير
او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا
فهو المتضح الدلالة فلا اجمال المخالف بان التحريم
العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح
متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع
لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين

اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء
منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو
معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح
الدلالة على ذالك البعض لما عرفت من دلالة
العرف على ارادة المقصود من مثله المبين نقيض
المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو
قوله تعالى والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير
ويسمى ذالك الغير مُبَيِّنًا وينقسم كالمجمل الى ما يكون
قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح
ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا
يعبأ به فالقول من الله سبحانه او من الرسول ص
وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى اخر الايات
فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذ
بحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله ص فيما سقت

السما العشر

السما العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور
باتيانها والفعل من الرسول ص كصلوته بيان
لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى
ولله حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا اما بالضر
ورة من قصده واخرى بنصه كقوله تعالى
صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
واما بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة
الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر
عنه غيره فانه يعلم ان ذالك الفعل هو البيان
والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا
فاعلم انه لاخلاف بين اهل العدل في عدم جواز
تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن
وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم
مط ومنعه اخرون مط وفصل المرتضى ره

فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز
تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا
على اصل اللغة فان الظاهر محتمل المجاز ايضا تاخير
بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى
وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه
وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقل الاقوال
التي ذكرناها وغيرها قولا اخر هو جواز تاخير
بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل
في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير
بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب
هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا
الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر فرق بينه
وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في
جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل

البحث

البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من
الكل واقع على انه يحسن منه تاخير بيان مدة
الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن
وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب والعجب
بعد هذا من رغبة العلامة عن قول السيد و
موافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان
المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما
هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ
حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف
ولا استشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين
التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد
من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم
تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي ام غيره
بحث بعد ان وجهين في المخالفة لذلك

القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه
واكتفى بالبيان الاجمالي فقد فوح بان كلام السيد في الاحتجاج
يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وسنراه وكان العلامة
ره لم يعط الحجة حق النظر ولا التبيين له الحال هذا و
الذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور
مانعا من التاخير سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب
معه على ما سنبينه وسنبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل
فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين
نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما الحق به
طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل
للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز تاخير
بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية
من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا
يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق

بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب
باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع
ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما
حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل اعني فيعلم من حجة
المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى ره على جواز تاخير
بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يفرض
فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم
ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم
المخاطب معناه فان هذه الدعوى منه غير صحيحة
لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعوا
بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت
على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه وانا
اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره
اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك

عند استقرار كسه في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل
صفات الفعل اليسير باكثر من تاخير اقدار المكلف
على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال
الخطاب قادرا وعلى سائر وجوه التمكن فكذلك العلم
بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق
الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج
على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بثلثة
وجوه الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز
ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من
غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ و
لا اشكال في قبح ذالك والعلة في قبحه انه خطاب
اريد به غير ما وضع له من غير دلالة قال
والذي يدل على ذالك انه لا يحسن ان يقول الحكيم
منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد

او اقتل زيدا

او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي
جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول
رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة
تدل على ذالك وبهذا المعنى بانت الحقيقة من
غيرها لان الحقيقة ~~لان الحقيقة~~ تستعمل بلا
دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان
المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد
به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له
الا ترى ان قوله سبحانه خذ من اموالهم صدقة اراد
قدرا مخصوصا فلم يرد به الا ما اللفظ بحقيقته موضوع
له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل ال
اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كذلك
مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد
باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان

جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على
الشئ بخلاف ما هو مراد لان لفظ العموم مع تجرده
يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لم يخل من
ان يكون دل به على الخصوص وذالك يقتضي كونه
دالا بما لا دلالة له فيه او يكون قد دل به على العموم
فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف
يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند
الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس يؤثر
في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل
لشئ يرجع اليه وذالك قائم قبل وقت الحاجة على ان
وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا
فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب
الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن

وقت الخطاب

وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا
يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام لان
ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه
ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد
في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان
قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق
بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد
خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذالك لان
اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص
وليس بعد هذا الا ان يقف بعتقدانه على احد الامرين
اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما
ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص
فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم
وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق

بظاهره على اصح الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذه
الدعوى مبالغا في تقريبه نقلنا بعض الفاظه ناسا
حفظ الما رامه من زيادة التقريب والجواب اما
عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من
شرط المنسوخ كما اعترف به انه لا يكون موقتا بغاية
تقتضي ارتفاعه حتى انه عند من الوقت ما
يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيل
ها سمعي نحو قوله تعالى دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه
عنكم وح فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام ولا
سيما وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك
الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك
الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن
هنا التجأ بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في
النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيانه

الاجمال بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ولكن
السيد ره ادعى الاجماع على خلافه في هذه المقالة كما مرة
اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من
تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى
يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان
كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد
بذلك غاية معينة فالانتهاء البهام عن
تجاوزها مراد في حال الخطاب وهو فوائده ومراد
المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز
تاخير بيان المجمل ولم يجر عندا احد مجرى خطاب
العربية بالزنجية فان قالوا الذي يجب ان يبين
في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصنع
فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا

لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك
بيان لما لا يجب ان نفعله وانما نحتاج في هذه الحال
الى بيان صفة ما يجب ان نفعله قلنا هذا هدم لكل
ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم
توجبون البيان لشئ يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع
الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون
من تاخير البيان لامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن
من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال
الخطاب غير قادر لا متمكن بالالات وذلك ابلغ
في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان
كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب
والى ان الخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم
بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته
لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم

ينظر قوله

ينظر قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب
الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده
دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة
العلة ينقض مذهبكم لهذا الاعتبار كله هذه حكاية
بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها التحقيق
المقام له وعليه فنحن نعيد عليه كلامه ههنا و
ننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه
غير محتاجين الى الالسنة المقررة فان مواضع الاسناد
على تزايدها لا تكاد تخفى على المتامل طريق تعييرها
وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ما نحن فيه
فالحل وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال ا
للفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك
هو المائز بين الحقيقة والمجاز وكذا لا ريب في منع
تاخير القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت

التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطـ من جهة
الوضع دليل بما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل
فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث
ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة
موقوف على ثبوت منع التاخير مطـ وقد يوضاعده
وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع
فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا
مطـ يدلك على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة
عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن
كونه واحدا عرفا ومنه تعقب الجمل المتعددة المتعاطفة
بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة
العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان مجرد النطق با
اللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه
المحذور الذي يعطي في موضع النزاع اعني الاغراء با

لجهل انا ما

لجهل انا ما على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام
المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل
يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد
وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم
من محققي العلماء اسماع العام المخصوص بالدليل
السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر
من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا
لان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على
الحقيقة كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان
اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد الفحص
عن المخصص الذي هو قرينة المجاز وبعد فرض وجودها
لا بد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها قلنا في موضع
النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة
وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها

ويعل بما يقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين
من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره
عليه حيث قال ومن قوى ما يلزمونه ان يقى لهم
اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول
ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد
فما الذي يجب ان يعتقده هذا المخاطب الى ان يعرف
من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاده
التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمتثل بما يبين له قلنا
اى فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير
البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب
وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها
ومعرفة المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون
متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان
يرجع فيه اليها ليعلم المراد فهو في هذا الزمان طويله

او قصيرا مكلف

او قصيرا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه
والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة
المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد
عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من
معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان
ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان
قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد
فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة
فيه قلنا ليس الامر كذالك لان زمان مهلة النظر لا بد
منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس
الامر كذالك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه
تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج زمان
الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعري
كيف غفل عن ورود مثل ذالك عليه فيقال له اذا جوزت

[illegible]

اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه
يكون موجودا في الاصول والمخاطب به مكلف بالرجوع
اليها فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل
ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف
عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه تمثيل للعموم
ان لم يظهر له المخصص قلنا اما الفرق بين هذا وبين
ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما
وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هنا وانتفاء
الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك
الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب
به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت الاشكال
عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما
يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك

في موضع النزاع

في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف
على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما
ذكره من الوجوه الثلثة فانه يتوجه لا نم دلالة العرف على
القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة ومجرد
الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع
الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة
فيها لان وقت الحاجة في الوجه الاول وهي الا نزجار
عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من
اقتران البيان به وانتفاء حقيقة التهديد عرفا انما يحصل
مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة
ح انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلق
حصوله لا لمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني ان وقت
وقت الحاجة فيه متاخر امتنعنا قبح التاخير فيه وان
فرض مقارنا للخطاب سلمنا ولا يجديه والوجه الثالث

لليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار
والتي لها وقت حاجة بقصود الناظر اليه فيجب اقتران
القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف بذلك
فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة المبينة
للمراد منها مال العدول عن موضوعها يصيرها
كذبا على ما هو المحقق في نفسه من عدم المطابقة
الخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر
الجواب عن الثاني فانا لا نم انه بالتأخير يكون قد
دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم
مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل ا
لتجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فممنوع لانه المدعى
وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فنسلم ولا ينفع
كم قوله فاذا خاطب به مطلقا الخ من ان يكون قد دل
به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص

بل مع

بل مع القرينة التي نصبها على ذلك لجنس الاستقلال
واحد منها بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحية
للدلالة بمجرد احدهما مع انضمام القرينة والا
لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة
له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان
الحاجة للتبين مؤثر في دلالة اللفظ الخ قلنا ما مانع
من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال تجرده من التجوز
فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة
والا فعلى المجاز واي بعد في هذا التاثير وانتم
تقولون بمثله في زمان الخطاب لانكم تجوزون التجوز
ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد فما لم ينقطع
لا يحكم السامع بالحكم بارادة شيء من اللفظ وعند
انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز
واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا

وعندكم انما يستقر بعد مضي زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاخير وبهذا يتضح فساد قوله وذالك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله هو في وقت الخطاب فيجئ الاحتمال المنافي لقيام الدلالة من وينتفي فحصول الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في العمل الذي يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بينا واما الجواب عن الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان قوله الفائدة في الخطاب بالمجمل تقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره

من الرجوع

من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذالك لا يعد توقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا محتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال المطلب الخامس في الاجماع

اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية وفي الحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم انه ممتنع واحال الاخرون ا

قوله وثانيهما الاتفاق الفرق بين المعنيين [illegible] الاول يتحقق [illegible] الواحد والثاني لا يتحقق الا بالمتعدد [illegible]

قوله ان [illegible] دلالة [illegible] بين [illegible] والاجماع [illegible] الخاص [illegible]

العلم به مع تجويز دخوله ونفى بان حجيته معترفا بامكان الوقوع
والعلم والكل نبط والذاهب اليه شاذ وحجته ركيكة واهية فهي
بالاعراض عنها اجدر وبالاضراب عن حكايتها والجواب
عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا
على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم استدلوا لذلك
وجوها من العقل والنقل لا تجدي طائلا ومن شاء ان يقف
عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في الغرض لنقلها كثير فائدة
ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى
في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم
حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة
على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطا مأمون
على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة
عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم
والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث قال بعد بيان وجه

الحجة

الحجة على طريقنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام
لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى
عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه
نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه
في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله
ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه
عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم
بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط
اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل
والنسب كما قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة
بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما
كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار
اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي
الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع

جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام
في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة
جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى
الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كاحكام المحقق
ن حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب
فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير نصب قرينة
جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد
في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او لعدم الظفر حين
دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن
مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او بارادتهم الاجماع
على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة لا
يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة
التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المقرر في الا
صول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من

الضعف لانتفاء

الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما ستذكره و
اما الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا
في الفساد من ان يبين وتقريب تاويل الخلاف فانا نرى
في مواضع لا يكاد ينالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف
بالخطاء في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار
ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فههنا
فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول
الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل
اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على
وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله
مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع
يدعى في كلام الاصحاب مما يقطع بانتفائه يقرب من عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد
حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان

يراد به ماذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على
ماذكرناه المقارن لعصر الظهور للائمة ع وامكان العلم با
قوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل
هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف
انه لاطريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث
كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل
واعترض العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما
قطعيا ونعلم اتفاق الائمة عليها علما وجدانيا حصل با
التسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه
خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان
ظ كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير
جهة النقل غير ممكن عادة لا مط وكلام العلامة ره انما يدل
على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله اخرا
علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الن

قال الشهيد ره

١٤١

قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب و
لم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعيا وخصوصا مع علم
العين لا نعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم الخلاف فيهم
فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو
حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظ
ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير
علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا
الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد
الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بممتنع
على الظنون الثالثة حكى فيها الشيخ عن بعض الاصحاب الحاق
المشهور بالمجمع عليه واستقرب ان كان مرادقائله اللحوق
في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى
التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء
كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى

الجزم بعدم دخول الامام ع مع عدم علم العين مح

بهام الا ويضعف بنحو ما ذكرناه فى الفتوى وبان الشهرة
التى تحصل مقاومة الظن هى الحاصلة قبل زمان الشيخ ره
لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهرا فى كلام الاصحاب
حدث بعده من الشيخ ره كما نبه عليه والدى ره فى كتاب
الرعاية الذى الفه فى دراية الحديث مبينا لوجهه وهو
ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه فى
الفتوى لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء
المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ و
متابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مر
جعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال
الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع على هذا الذى بينته و
تحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق السديد الدين
محمود الحمصى والسيد رضى الدين ابن طاوس ره وجماعة
قال السيد ره فى كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرنى

جدى الصالح ورام ابن ابى فراس قدس الله روحه
ان الحمصى حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق
بل كلهم حاك وقال السيد ره عقيب ذلك والان و
فقد ظهر ان الذى يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من
كلام العلماء المتقدمين اذا اختلف اهل العصر على قولين
لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل
الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان المشترى للبكر اذا وجد
بها عيبا فقيل الوطى يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش
النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا او ثيبا فالقول بردها
مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل
يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشى منها فالفرق وهو القول
بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم
على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه
فمردود والا فلا والاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا

والثاني كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسألة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا وقع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما في صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز للمجتهد على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احد الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالث كك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد **اصل** اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان علم النفي فان كان بين مسئلتين علاقة يجب يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كالزوج وابوين وامرئة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن

لانه لا يجوز الفصل بالاتفاق للزوم مخالفة جميع الامة عندهم ومخالفة المعصوم عندنا

بينهما علاقة

١٤٢

بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي يناسب على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احد الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كلام واضح **اصل** اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزي الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال وبمثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلفت على

ذلك فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر
فلو بخبر لا ستبحنا ما حرمه المعصوم قلت كلام المحقق
ههنا جيد والذى يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله
كما تقدمت الاشارة اليه فائدة قال المحقق ره اذا اختلفت
الامامية على القولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك
على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم
بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل و
قد قلنا انهم مخيرون وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا ا
لاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق
هنا كالسابق فى غاية الحسن والوضوح **اصل** اختلف
الناس فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة
فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا
ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه
قلت هو به

فيثبت هو به كما يثبت غيره واحتج الخصم بان الاجماع
اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه
منع كليته الثانية فان السنة اعنى كلام رسول الله صلى الله عليه وآله
اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد
فائدة ان الاولى لا بد لحاكى الاجماع من ان يكون علمه
باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف
بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار
من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان حذرا عن
التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم و
الفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس و
بالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل فى حيز النقل حكم
الخبر فيشترط فى قبوله ما يشترط هناك وثبت له
عند المحقق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعارض والترجيح
على ما ياتى بيانه فى موضعه وان سبق الى كثير

من الاوهام خلاف ذالك فانه ناش من قلة التامل

وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع

وخبر فيحتاج الى النظر فى وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك

شئ منها والاحكم بالتعادل وربما تستبعد حصول التعارض

بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى

تعدد الوسائط فى النقل وانتفاء مثله فى الاجماع وسياتى ان قلة

الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان

اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض فى الاغلب بقلة

الضبط فى نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل

الخبر والنظر فى باب الترجيح الى وجه من وجوهها مشروط با

نتفاء ما يساويه او ما يزيد عليه فى الجانب الاخر كما ستعرفه

لتانيه قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع فى المشهور

من غير قرينة فى كلامه على تعيين المراد فى هذا شانه لا يعتد

بما يجد من الاجماع الا ان يتبين ان المراد به المعنى المصطلح او ما

اظنه واقعا

اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة

الشهرة للاجماع فى الحجية كما اتفق لذالك فلا حجر عليه

ح فى الاعتداد به وذالك ظ المطلب السادس فى الاخبار

اصل ينقسم الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر هو

خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب فى امكانه ووقوعه

ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة فى

ذالك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضرورى بالبلاد

النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما

فيما يعود الى الجزم وما ذالك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا

عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين

فيجوز على الجملة اذ لا ينافى كذب واحد منهما كذب الاخرين

قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها فاذا

فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل

العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوا عن

موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي وهو منافٍ لنبوة ما
نبينا صلعم فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام
واحد ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى التناقض في
المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذالك
محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه
كالعلم به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا
(كالبلاد النائية والامم الماضية)
عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف
الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها
ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتفٍ لخالفنا وكل
هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري
فهي كشبه السوفسطائية فلا تستحق الجواب واما تفصيلا
فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد
فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر ما الف من
الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده

وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر
فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوع
الفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي بخلاف
اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هٰهنا وعدمها
هناك ظ وعن الرابع ان تواتر النقيضين مم عادة
وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو با
عتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف
النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل با
حدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا
يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة
القليلة اذا عرفت فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتو
قف على اجتماع شرائط في المخبرين وبعضها في السامعين
فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في
العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس

فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء
الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع المخبرين في الاول والاخر
والاوسط بالغا ما بلغ حد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا
عالمين بما اخبروا به اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل
الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى
اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى رضه
وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور وربما اكتفي عنه قال
السيد ره اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا
الى العادة ولم يكن موجبا عن سبب جاز في شروطه الزيادة و
النقصان بحسب ما يعلم الله من المصلحة وانما احتجنا الى هذا
الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة
بمعجزات النبي ص سوى القران كحنين الجذع وانشقاق القمر
وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلد
وخبر النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي تفرد الامامية

بنقله والا

بنقله والا اجرى ثم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجر
يتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض الناس ههنا
شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالاضراب عنه فائدة اخرى
قد يكثر الاخبار في الوقائع ويختلف لكن يشتمل كل واحد
منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام
فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من
جهة المعنى وذلك كوقائع امير المؤمنين ع في حروبه من قتله
في غزاة بدر كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على
شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من
الجزئيات درجة القطع **اصل** وخبر الواحد هو ما
لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلوا وليس شأنه افادة
العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه
لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انه
لو اخبر ملك بموت ولده المشرف على الموت وانضم اليه القرائن

من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر غير معتاد
من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع
بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا
وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما
يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها
فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يختلج في ذلك ريب ولا
يعتريها فيه الشك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل
العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله عادة
بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين
الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل
الاخبار على ذلك الوجه بامرين متناقضين فان ذلك جائز
واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم
جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به
لوجب القطع بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف

الاجماع والجواب

الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم
والتزام الاطراد في مثله فانه لا يخلو أبدا عن العلم واما عن الثاني
فانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها
عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ولو وقع لمخبر مخالفه
بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى
على خلاف ذلك ظاهر الفساد اصل وما عري عن خبر
الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا و
لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق
عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان
فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا خلاف بين
الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى
وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني
وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه
من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة منهم

ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند
انذار الطوايف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوايف
واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد على
الطوايف وعلقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد ا
لمجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض
من القوم بعض من الطوايف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا
لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او لينذر البعض الذي يحصل
به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر
عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب
العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الاية
ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي
باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه
وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلنا قد بينا فيما سبق انه لا معنى

لجواز الحذر

لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم
يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي
وحينئذ يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على
ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في
موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح
بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو
التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره
الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في
المجمل والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة ا
لاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الا
عتبار اليها وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق
العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت
الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما
سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعا

الدلالة على القبول فيه ايضا يلحق الخطاء فان قيل ذكر التفقه في
الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها
موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف
بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول ص على هذا
الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومعناه اللغوي
مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل
عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب
التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط
واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول
وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء
حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من ان دلالة
المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول
بحجيته فيكون ح من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث

اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة ع واخذوا
عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدو
ينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود
والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر
من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد
منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة ع
حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال
العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم
يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية
عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وا
فقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة
حصلت لهم وقد حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك هذا ا
لطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة ع مقتصرا
عليه فادعى الاجماع الا على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب

وعدّتهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عوّلوا
على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه
منهم الدعوى في ذلك وهذا سجيتهم من زمن النبي ص الى زمن
زمن الائمة ع فلولا ان العمل بهذه الاخبار جايز لانكروه و
تبرّؤا من العامل به وموافقونا من اهل الخلاف احتجوا
بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين
اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى
وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي با
تفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام
الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل
البيت ع في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا
يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الا

الاطلاع

الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل لخبر الواحد ووضوح
كون اصالة البرائة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه
بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات
متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي
منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد
يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من ساير الادلة
فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل
للحاكم من شهادة العدل الواحد ونحوه ظن اقوى من
الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد وبالتحري
وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا
بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها
الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى في معنى الاسباب
او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى

الاحكام المتعلقة بهما لجلالة في محل النزاع فان المفروض فيه
كون التكليف منوطا بالظن لان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية
وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر ويريد خلافه من غير دلالة
تصرفه عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو
من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول
احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه
مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق
من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك
التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض
تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك
في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا
بسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد
من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم

ويستوي

ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من
غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على
كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور
اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف
المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط
الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر
الظن ومثله يقال في اصالة البرائة لمن التفت اليها ونحو ما ذكر
اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الآخر عموم قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى ان
يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك
من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل
الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن وما ذكره السيد المرتضى رض في جواب المسائل
التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف

ذالك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في
مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان
اخبار الاحاد لا يجوز العمل في الشريعة ولا التعويل عليها وانها
ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في
الاحتجاج على ذالك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على
هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله
بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في ابطال اخبار
الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وخطره وقال
في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في
جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف
للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم
وان ذالك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في
الشريعة من شعارهم الذي يعلم منهم كل مخالط لهم وتكلم
في الشريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية

فدفع ذالك ونقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرين
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك
النكير عليهم لا يدل على الرضاء بما فعلوه لان الشرط في دلالة
الامساك على الرضاء ان لا يكون له وجه سوى الرضاء من
تقية وخوف وما اشبه ذالك والجواب عن الاحتجاج
بالايات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد
كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص
باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا
يعتقدونه وايات النهي محتملة لذالك ايضا ولعدم ممانعة في
عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما
بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت
حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه
واي اجماع او ضرورة يقتضي مشاركتنا لهم في التكليف
بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم بحقنا دونهم وهذا

واضح لمن تدبره واما ما ذكره المرتضى فجوابه اولا ان العلم الضروري
بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا
واعتماده في الحكم بذلك على نقله نقض لغرضه اذ لم يصل الينا
معه ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا وثانيا ان التكليف بالمحال
ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم
الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة
وامكانه في عصره وما قبله من زمن ظهور الائمة ع
لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم امكانه والعلة
الوحيدة في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في
هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم
بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم
فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد
كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد
السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه
فان قيل

فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء
تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه
يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة و
ما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية
وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم
اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين
العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل
التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وبا
جماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها
بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما
لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فلتسو
ي ح الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية
لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل
العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا

حاجة بنا الآن الى تحمل مشقة البحث عن قيام حجة على العمل بخبر الواحد
وعلامة مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات
بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها
اما بالتواتر او باماره وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان جعلناها مودعة في
الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد ويبقى الكلام في التدافع
الواقع بين ما نقلناه من الاصحاب وما بين حكيناه عن العلامة
في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يكون اعتماد المرتضى فيما ذكره
على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من
جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر
له من كلام الشيخ وامثاله من علماء المعتنين بالفقه والحديث
حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل
الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى رضه

وانصاف لم يتضح

وانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت
اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم ع
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن العاضدة لها
متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر
المجرد ليظهر مخالفتهم له فيه وقد تفطن المحقق من كلام
الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل
بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج
القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى
العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان
كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل
بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الا
صحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي
تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه
الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن

المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين العمل الا
صحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا
من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك
وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق
من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه
العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال ا
لرجال فمن الجائز ان يكون لطلب التكثر الروايتي وتسهيل سبيل
العلم بصدق الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من حجة القول
الاول وكذا اعتنائهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء
للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول
الدين فان التعويل فيها على الاحاد غير معقول وقد طعن
بذلك المرتضى على نقلتها حيث ظن منهم الاعتماد عليها
ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف
الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه

لاسيما

لاسيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى **أصل** وللعمل بالخبر الواحد
شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل
رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون و
غير المميز ظ ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز
فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل ا
لخلاف على ذلك ايض ويعزى الى بعض منهم القبول
قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف
لمنع الحكم في المقيس عليه اولا وتسليما لكن الفارق موجود
كما يعلم من قاعدتهم في القدح ولمنع اصل القياس ثانيا
والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم
قبوله بطريق اولى لان الفاسق باعتبار التكليف خشية
من الله ربما منعته من الكذب والصبي باعتبار علمه
بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق
به العذاب فلا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع

وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة
لانه حينئذ مجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل
الضابط وعدم صلاحية ما يتقدر مانعا للمانعية الثاني الاسلام
ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ وهو شامل
للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالمسلم لدل
بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر الثالث الايمان
واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان
جائكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية
ومن ضارعهم بشرط ان يكون متحرزا عن الكذب محجما بالكذب
محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن
ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون
واجاب المحقق ره بانا لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت
باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في
التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي
اسم كتاب

المذهب

المذهب وحكى والدي ره في فوائده على الخلاصة عن
فخر المحققين انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان
فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جا
ءكم فاسق الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى
ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا
والاعتماد عندي على المشهور الشرط الرابع العدالة وهي
ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر والاصرار على الصغا
ئر ومنافيات المروة والاعتبار هذا الشرط هو المشهور
بين الاصحاب انتهى وظاهر جماعة من متأخريهم الميل الى العمل
بخبر المجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن
الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب
في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة
على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن
نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لا

قصرنا محل المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم نجيزا
لتعديه في العمل الا غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور
الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة
عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي
العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط
لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا
فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه
او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في
حقيقته ووجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف
لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث و
التفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط
كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي
ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار
على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية

هذا المعنى

هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة
ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم
صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في
الواقع حيث لا حاجز معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق
العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا فيظهر لك انه
يصير مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه
الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم با
نتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط
العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية
المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق
والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق
له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي
ادعاه ولو نهض دليله لخصصنا به عموم ظاهر الاية

لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل
العمل اولا بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى
اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج
ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار
المخصوصة لامطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام
القراين اليها لا بمجرد الاخبار وبقى فى المقام اشكال اشرنا
اليه بتقييد نفى الواسطة فى صدر الحجة بموضع الحاجة
وتقريره ان انتفاء الواسطة فى صدر الحجة بموضع الحاجة
والتقريب الذى ذكر انما يتم فيمن يبعد عهده عن اول التكليف
كما هو الغالب والواقع فى رواية الاخبار التى هى محل الحاجة
الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك
عن احدى الصفتين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن
فى حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق
ولا يكون له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع

ومع تنزل

ومع ثبوت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا
وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر
ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصى غير منحصرة فى الافعال
الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون
الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع فى الاية لوجوب التثبت عند خبر
الفاسق يقتضى ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لمساواته
الفاسق فى عدم الحاجز عن الكذب فيقوم فى قبول خبره احتمال
الوقوع فى الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه فى خبر
الفاسق وسياتى ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم
الى كل محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف فى اشتراطه
فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به
فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد فى الحديث ما
يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروى عن المعصوم
ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب

الاحتلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا
فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال
المحقق ثم لو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل
الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر
اصل يعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة و
الملازمة بحيث تظهر احواله وتحصيل الاطلاع على سريرته
حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها
بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة
المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها
الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة
في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح
وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد
وهو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها
شهادة ومن شأنها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان

مقتضى اشتراط

مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة
تقوم مقامه شرعا فتغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الا
كتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد
على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم
بعض افاضل المتأخرين فاحتج بعموم المفهوم في آية ان جاءكم
فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون
المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم عن ذلك الا
كتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة
على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط
في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق
الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى
على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام
الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر
شروطها تفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى

الزكية له

شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه
بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في
الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه
الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط مناسب
طريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه
من غير تامل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته
في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد
في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط
العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه
الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو
موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين
لقيامهما مقام العلم شرعا وفي العموم في الاية على وجه يتناول
الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها و
ذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي

عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان
خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف
القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من
حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكر
تم وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول
اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارج ولا
محذور في مثله كيف وتخصيصها لازم وان وافقتنا على تناول
لها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد
لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر
في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت
هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف
في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والخلاف
في المقامين واحد اصل اختلف الناس في قبول ا
لجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما

اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وقال قوم بالقبول
فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل و
رابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات هينة
ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في
الاصحاب قائلا يعتد منها اذ التعرض منهم في البحث في
هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه
العلامة ره هنا ان المزكي والجارح ان كانا عارفين
بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما
وذهب والدي رحمه الله الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما
حيث يعلم عدم المخالفة فيما به تتحقق العدالة والجرح ومع
انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا
هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم
ضعف ما استوجهه العلامة ره اصل اذا تعارض
الجرح والتعديل قال اكثر الناس بتقديم الجرح لان فيه

جمعا بينهما

جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح
يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا و
اذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن
وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال
الدين بن طاوس قدس الله روحه ان كان مع
احدهما رجحان يحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على
الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه فائدة
اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته
على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان
ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار والدي رحمه الله
وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال اذا
قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم
يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره
بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه

الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل
لامكان ان يعنى نسبته الى الرواية او اهل العلم فيكون البحث
فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه
العدالة فى الراوى ولان الاصحاب لا ينحصرون فى العدول
سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح
له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل
له جارح اولا مع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك
فى نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف
فى شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد عن البحث
عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه
انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه فى العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من
الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه
لا فى الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده

غير كاف فى جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند
والنظر فى حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح
اصل لا بد للراوى من مستند يصح له من اجله رواية
الحديث ويقبل بسببه وهو فى الرواية عن المعصوم نفسه ظ
معروف واما فى الرواية عن الراوى فله وجوه اعلاه السماع
من لفظه سواء كان بقراءته فى كتابه او باملائه من
حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه
بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية كتاب
ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالا
جازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير
منقح فى كلام الاصحاب والتحقيق فيه ان لجواز الرواية
بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف فى
كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من
المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرنى اجازة

ونحوه والقول بتقييده في غاية السقوط لان الاجازة في العرف
اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من
الغلط والتصحيف ونحوها وما هذا شانه لا وجه للتوقف
في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله
اجازة يجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله آت في القراءة
على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى
الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق
وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من الناس اجازوا
في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني و
نحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون
على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى رح فانه منع من الا
ستعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث
قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه
حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها

فناقضه لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادركه
منطقه به وقوله وقراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي
ما اثبت وهذا من السيد رح في غاية الغرابة فانه يسد
لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة
وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد
ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل
مجازه وهو الاعتراف بما قراه عليه تشبيها له بالحديث
لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة رح بعض
هذا الكلام عن السيد في النهاية ونظر فيه قائلا انا نمنع
اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظة قراءة انه
سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله
ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد و
اتفاق من عداه من علمائنا على صحة اطلاق المقيد
على القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في

صورة الاجازة ولا اعتبار فيها ولهذا المعنى الثاني لجواز
الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني
وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الا
خبار تفصيلا وقد عزي الى جمع من العامة القول به وهو بالا
عراض عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام
السيد المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا
تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم
لها لان ما للمتحمل ان يرويه له فذلك اجازة له او لم يجزه
وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة
السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على
الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان
غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه
فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من
صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره

ممن قرأه عليه

ممن قرأه عليه فاقر به حدثني واخبرني واجرى مجرى ان
يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأه عليه واقر
له به يقتضي بانه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب
الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه كما قرأه
بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني
واخبرني انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا
كذب لم يجر وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافه
المحدث غيره ويقول له في كتاب المشار اليه هذا سماعي
من فلان يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف به له
في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى
العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني
ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة و
قال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف ا
صحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية مجرى ان

يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز
العمل به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي
فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا
الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة
الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد
حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده
في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارة في التأدية عن القبول
فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وغيرها هنا
بما اشعر بنوع شك فظهر منه ان دلالة الاجازة
على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفته
فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا
عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما
يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه
ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم

بصحة

بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال
ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ اتصال
سلسلة الاسناد بالنبي ص والائمة ع وذلك امر
مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه
في الاستغناء عن الاجازة ربما اتى في غيرها من باقي
وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث
التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة
الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر
مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا
طي ذكرها على غيره **اصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط
ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة
عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء
ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض
اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا

على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن
مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد
وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها
ان الله تعالى قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن
المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او
بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى
الى القائل وان تغاير اللفظ اصل اذا ارسل العدل
الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك
ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره
كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف
بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول
مطلقا وهو مختار والدي ره وقال العلامة في النهاية
الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب

خال عن

خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في
النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال و
قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق ره اذا
ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا
يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان
لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج على ذلك
بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض
كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه
عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث
اقتصر على نقله عن الشيخ ره من غير اشعار بالقبول
والدليل لنا ان من شرط القبول معرفة العدالة الراوي
كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد
ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو
غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله و

غيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل انما فهو
يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان
يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه
لا يندفع هذا الاحتمال فلا يوجه القبول ومن هذا
يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول
نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل
الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان
كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة
فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان
كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من
خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في
معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره
ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه
عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته

اوله بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست
تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف
فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى
عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرف فسقه الذي
لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على
الموافقة فيما ذكرنا من عدم قبول تعديل مجهول العين
بمجرده فغير ان يكون المستند في ذلك الاستقراء
وحصوله في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل
النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فيرد على ما اورده
اوله على العلامة ره وعلى اخره ان عمل الطائفة
يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع
ولا نعلم حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها
ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل
له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان

ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث
الى الرسول ص يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العداله
واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها آخر
رديه تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين
الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره تتمة
ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام تختص
كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل
سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع ا
الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو ومعنى
على ما جمع السند اليه الشرايط خلا الانتهاء الى المعصوم
وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال
فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا
وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرايط سوى

الاتصال

الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثلا
روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حاله
تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال
حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني
الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح
من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالته في جميع
المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد
يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو
ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على
توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على
ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل
اللفظ الاول في القسمين المذكورين في ذينك القسمين الرابع
الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة بان
يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول

وتسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان لها
اسماء اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه ا
لاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان
الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء

في النسخ لا ريب في جواز النسخ ووقوعه
وما يحكى فيهما من الخلاف لا ينبغي ان ينظر اليه وجمهور
اصحابنا على اشتراط حضور وقت الفعل المنسوخ سواء
فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة و
حكى المحقق ره عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت
الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا
انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النسخ بنفس ما تعلق به
الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي
يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا
وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او

قبيح فيقبح

قبيح فيقبح ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا ويقبح
ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه
الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول
بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم ع
بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث
ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلاة
ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت
الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر و
النهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل
والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على
المشية ولا نسلم انه تشاء مثل هذا وعن الثاني ان ا
براهيم ع لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل
بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا
ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض

الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة
الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على
المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي
يتبعان متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا قبحا
على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون
مامورا به وينتفي النسخ ح   يجوز نسخ كل من الكتاب
والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب
بالسنة المتواترة وهو به ولا نعرف فيه من الاصحاب
مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ
منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب
والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد
مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون
وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم
الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز

موضع وفاق وادي البحث في ذلك قليل الجدوى فترك
الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز
نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في الاجماع
هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال السيد
المرتضى رض اعلم ان مقتضى اصول الفقه ذهبوا كلهم
الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في
ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز
نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان القائل
ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة
في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت
هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة
يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر
باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده
والنبي ص اخبر على مذاهبهم بان امته لا تجتمع على

حطاء وهذا ثابت في ساير الاحوال واذا كان الاجماع
دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يلينا ولا
الادلة وانما يلينا وكل الاحكام التي يثبت بها فالمانع
من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ
باية تنزل او يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي
ثم ينسخ باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه ولا
ريب ان في ان الامة مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق
عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع
دليل علة عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق
النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتا
خرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن
مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع
قال المحقق ره وفي هذا الوجه اشكال والذي يجيء على

مذهبه انه يصح

مذهبه انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الا
جماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه
فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم
بدلالة شرعية متراخية وكذا يجوز نسخ الحكم المعلوم من
السنة او القرآن باقوال يدخل في جملتها قول النبي ص وهذا
الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى
معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم
الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي متراخ عنه
على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة
المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت
تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى
الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات
الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو
ظ الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس

في ان زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت
حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا
فلا وهو الظاهر والله اعلم من تقريره وقال المرتضى ره ان كانت
الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع
مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل
تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه
الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين
على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد
غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين
على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما
فعلهما ووجب عليه استينافهما لان مع هذه الزيادة يتأخر
ما يجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل
ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى
المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد ره على هذه المقالة واختار

هو ما حكينا

هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون دا
فعا الدليل الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا
له والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل
ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال
واجاب بانا لا نم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد
وان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل
على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتأخيره
نسخا للتعجيل اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك و
اما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية
ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء
لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة
واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردا
لما اجزءا بعد ان كانا مجزيين فان الاجزاء يعلم لا من
منطوق الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاءهما منفردين

كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا
القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه
لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه الاكل
كل حشيشة يكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء
القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع
حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي
الاسكار انتفى ذلك الاحتمال اورد الاعتراض
بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا
المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها
امرا اخر يتاتى فيه ذلك الاحتمال فهنالك نسلم
انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف
يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة
وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم
قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح

بان العلة

بان العلة هي الاسكار الحرمة اين ما وجد لكنه للبس بقياس
لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة
يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بالحكم ببعض
تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض ولم يكن جعل البعض فرعا
والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال
بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب انه يرى ان النزاع هنا
لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر
لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار
المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الا
سكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر
غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون
على ذلك ثم النزاع وقع في ان قوله حرمة الخمر لكونه مسكرا
هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا يجب ان يجعل
البحث في هذا الا فان النص على العلة يقتضي ثبوت

هل

الحكم في جميع موارده فان ذلك متفق عليه واو لو كان
العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذا حسب
النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام
المرتضى مصرح في ~~هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم~~
~~لفظيا وانهم متفقون~~ في المعنى بخلاف ما ظنه فانه احتج على
المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن
وجه المصلحة فيه وقد تشترك شيئان في صفة واحدة
ويكون في احدهما داعية الى الفعل دون الاخر مع ثبوتها
فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى
غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه
دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا
جاز ان نعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهم
دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله
الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه

الجملة لم

الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس
وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه
وليس لاحد ان يقول اذا لم يكن يوجب النص على العلة التخطي
كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما
له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه وهو دلالة
على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة
ره الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق له
في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم
ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ووجهه يظهر من
تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما
حجة المرتضى فجوابها ان المستفاد من العلة حيث يشهد
الحال بانتفاء الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان
الداعي ووجه المصلحة ذهب العلامة ره في
التهذيب وكثير من العامة الى ان تعديه الحكم في تحريم

النافيه الى انواع الاذى الزايد عنه من باب القياس وسموه
بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس وا
ختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه وفحواه
عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور
فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون
غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف
ويسمى هذا دليل الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه
منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى
وهو صريح كلام المحقق ره حجة الذاهبين الى كون مثله
قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المستنبط المقتضي
من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع
لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى
المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه
شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا

يتوليه

يتولى كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال
به النافي له ورد بانه لا نافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم
فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس
ولجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع
بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على
استحضار القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره
هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف
اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك
فالحق ما ذكره بعض المحققين من النزاع هنا لفظي لا طائل
تحته اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله
ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل
على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو
الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل
المرتضى وجماعة عن العامة على الثاني ويحكى عن المفيد

المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم
اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء في اثنائها فالاتفاق واقع
على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد
استصحابا للحال الاولى ام يستانفها بالوضوء فمن قال
بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني +
احتج المرتضى بانه في استصحاب الحال جمعا بين حالين في
حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير
واجد للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف سوى
بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في
الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل
يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هناك استصحاب
وان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية
عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل
وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى

لو خلت

لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل
فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة
الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم
استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لم يمنع عن
ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث
فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار
الدليل الدال على ثبوت الحكم في حالة الاولى وكيفية اثباته
وهل اثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار و
هل تعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم
الثابت في الحالة الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء وا
لماء في الحالة الثانية موجود وقد اتفقت الامة على
ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان
وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب
عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل

متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة
كونه عمرو فيها مع الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك
وما جرى مجرى بها لا يمنع من استمرار الحكم فذلك معلوم
بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم
قال ويمثل ذلك يجيب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من
اخبرنا عن مكة وما يجري مجريها من البلدان على استمرار و
جودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل
اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان بلد الذي اخبرنا
عنه على ساحل البحر يجوز زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من
ذلك خبر المتواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة
القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت
والعارض لا يصلح دافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما
ان المقتضي للحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير
واما ان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال

الحكم

١٧٩

الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل
واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن
رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لا
نقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة خروج الممكن من
احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم
عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد
المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا
باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل
هناك موجود في موضع الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن
الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا ذلك
العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك
حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقاء
ها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقا
نكاحه ولم تقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما

ذالك الاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة
في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون
على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما
تقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا
اذا تقرر ذالك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان
العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار و
احتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها
وقال بعد ذالك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل ا
المقتضي لذالك الحكم فان يقتضيه لذالك اطلاقا وجب
القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل
الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها
الطلاق وكقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان
الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق
بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا

لان المقتضي

لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم
ان الالفاظ المذكورة رافعة لذالك الاقتضاء فيكون الحكم
ثابتا عملا بالمقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت
الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا
بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه
فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني
باستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذالك عملا بغير دليل وان
كان يعني به امرا وراء ذالك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام
جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى
القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم
ويفصح عنه حجة المرتضى وكانه ره استشعر بما يرد على احتجاجه
من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر
قول المرتضى وهو الاقرب

في الاجتهاد و التقليد

الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة

في امر يقال المجتهد في حمل الثقيل ولا ينافي ذلك في الحقيقي و
اما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن
بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه
في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو
مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها
اولا ذهب العلامة ره في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس
ووالده في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار
قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالا
ستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك وعدم علمه
بادلة غيرها لا مدخل له فيها وحينئذ فكما جاز لذلك الاجتهاد
فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز
تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى
ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع
ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحينئذ يحصل التجزي

المذكور

المذكور ويخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان
فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على
وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها بعيد يمتنع و
لكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة
فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في
العمل بظن المجتهد المطلق هو قدرته على استنباط المسائل
امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في
العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي
قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى
الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة
ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة
فكيف يتسوى بان سلمنا لكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد
المطلق انما هو على دليل قطعي وهو الاجماع الامة عليه
وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان

المحصل دليل ظني يدل على صلاحية التجزي للاجتهاد المطلق
واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه متجز في المسئلة التجزي
وتمسك بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد
المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء
بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا
بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت
الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد
وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف .
وللاجتهاد المطلق شرايط يتوقف عليها وهي با
الاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل
الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العربية
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع
الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب
قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة

من الرجوع

من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة والاحاديث
المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول الصحيحة ما
يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم
احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع
الاجماع ليحترز عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية
من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك
مع مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم
للمجتهد كما نبه بعض المحققين ولابد ان يكون ذلك بطريق
الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف كما
يتوهم القاصرون وان يعرف شرايط البرهان لامتناع
الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه
عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك
يقتدر بها على اقتباس الفروع من الاصول ورد الجزئيات
الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت

هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرايط
معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث
العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما
يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل
ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق و
التفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم
في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد
وتوابعه لا من مقدماته وشرايطه وهو حسن مع ان ذلك
لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع
الفقه فلا يتوقف عليها اصول الاجتهاد لكنها قد صارت
في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه ويعين على ا
لتوصل اليه وما يتبجح به جهال او متجاهلو بعض اهل العصر
من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه من
الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوي التي

تقضي الضرورة

تقضي الضرورة من الدين بكذبها   اتفق الجمهور
من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في
العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ
آثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليها دليلا فالمخطئ
له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذالك شذوذ من اهل
وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية الفرعية فان كان لنا
عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد
استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه حينئذ قطعا بغير خلاف يعبأ
به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب
بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد
فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده
وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا
فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول

هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية رأى الامامية
وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ادعى
للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان
ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيهما من الاشكال اوفق
لمقتضى الحال   والتقليد هو العمل بقول الغير من غير
حجة كاخذ العامى والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع
الى الرسول ص مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامى الى المفتى
لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا با
لنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد
العامى بقول المفتى تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا
فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة سواء كان
عاميا او عالما بطرف من العلوم وعزى في الذكرى الى قدماء
الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال
على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من

مناقشة

مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة
او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع
فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنص مخصوص به في
ضعف هذا القول ظاهر وحكى غير واحد من الاصحاب
اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير
تناكر فاحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامى النظر
في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع
الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالا
جماع ولانه يؤدى الى استيعاب وقته فيؤدى الى الضرر
بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان
ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامى عند نزول
الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال
للتوقف فيه   والحق منع التقليد في اصول العقائد
وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل

الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات
اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق ره بعده مصيره الى
المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا
ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال
شيخنا ابو جعفر رض نعم وخالفه الاكثرون احتج رض عنه باتفاق
فقهاء الاصحاب الامصار على الحكم بشهادة العامي
مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة
لا يقع قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة
وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا
لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمواخذة فيحصل الغرض
وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون
الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة
للشاهد منهم لكن ذلك لم يقع ولان النبي كان يحكم باسلام
الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه

بها

بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية بالازمة له كالصلوة
وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى
موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس
بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع
الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل
الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بادنى نظر فلذلك
لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي
يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذا كانوا يعلمون فهمهم العلم
بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام
على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على
اللطيف الخبير ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع
الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا ويصح رجوع المقلد اليه
مع علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار
المتواترة والقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين

العادفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرايط قبولها
في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من
الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة ره قال في التهذيب
لا يشترط في المستفتي علمه بصحة الاجتهاد المفتي لقوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من
يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل
له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره
ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه
ولا مدعيا ولا باقبال العامة اليه ولا اتصافه بالزهد
والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد
ان يكون يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من مجاورته
وممارسة العلماء ومشاهدتهم وباستحقاق المنصب
الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين

ظاهر

ظاهر كما ترى وكلام المحقق ره هو الاقوى ووجهه واضح لا
يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار اليه
مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما
ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر
بمن جمع شرايط الفتوى بالنظر الى مسئلة الاستفتاء
للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيرهم بل عدم جوازه
وح فلا بد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم مقام العلم
وشهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى رضي الله عنه هو الموا
فقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة
صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة
والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه
ورتبتهم في العلم والصيانة والديانة في العلم انتهى قال
وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول
كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم

اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا
من التجارة والصناعة وكذالك العلم بالنحو واللغة وفنون
الادب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي
ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى اما مع الا
ختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير
المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم
والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول اصحاب
الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول
الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير
هيهنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح
بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق يقدم الاعلم
لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي
عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان
ورع الاخر وهو حسن ذهب العلامة في

التهذيب

التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على
الاجتهاد السابق ومنع من ذالك المحقق فعد في شرائط
تسويغ الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن علة
الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله التي يبنى
عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة
ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز
له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره
الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير
ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة
متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد
حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذالك يحتاج
الى الدليل وليس بظاهر لا نعرف خلافا في عدم اشتراط
مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه
ما دام حيا واحتجوا الذالك بالاجماع على جواز رجوع

الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي ويلزم العسر
بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظ
الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه
والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا
ردية جدا لا يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد
انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد
والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا
في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في
الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ
التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على
اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي الرجوع
الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فا
الرجوع الى فتواه فيها دور ظا وان كان حيا فاتباعه
فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاحتياط

غالبا

غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع
من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل
قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب خاتمة
في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين
الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما
لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر
اهل الخلاف ومنهم من بتساقطهما والرجوع
الى البرائة الاصلية وانما يحصل التعادل مع اليأس
من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليها او لا بعد
التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض
الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار لا جرم
كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة
منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة
كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فهو

فيرجح ما رواه اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطأ
من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى
حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي
احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق
كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق رجح ا
لشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان ا
لطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية
وفضيل بن يسار ونظرائهم على من ليس له حالهم قال و
يمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد
من احتمال الخطاء والسهو بنقل الحديث على وجهه
فكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد
فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه ا
لخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان
كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان ا

احتمال

احتمال الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار
ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والغلط في العدد
الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الجنبـ
ين وتساووا في الصفات اما اذا تعددت او
كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لا
ن الندور في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والتساوي
في الصفات مستدرك لان المفروض في باب التراجيح
استناد لاحد الدليلين بجهة الترجيح وانما يكون
مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يسا
ويها او يرجح عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها و
بالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار
الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعنا
ه وقد حكى المحقق ره عن الشيخ ره انه قال اذا روى
احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان

راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم
يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال
المحقق ره وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه
كيف رضي عن الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان
صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله
ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا
لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه
الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه
احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الا
خر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح خلافا
للعلامة في يب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل
كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما
بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد
مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء

في بعض الاخبار القصر للمسافر بعد دخول الوقت من قوله
ص وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله ص
وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا
وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او
يكون فيهما مجازيا ولكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما
اشهر واقوى واظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والا
قوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد
منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة
عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس منها وجوها اخر
كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان
في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص
والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما
فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح ما
يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك

بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولها
فيما ذكرناه ان الادلة يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز
والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل
يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور
الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما فيرجح به على
الا بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل
الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال
المحققون اذا عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين كانت
اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الر
جحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للا
صل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة
وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة
الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه
بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق ويسمونه

بالمقرر

بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتباره الاول اولى
والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل
حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لانه يزيل حكم
الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل
العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد
وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل
يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا
حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل
فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا ر
جحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل واحد
منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر
فلوروده بعد ورفعه ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى
وكلا الحجتين لا ينفي باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله

القولين وحاصل الجميع ونعم ما قال المحقق انه اما ان يكون ا
لخبران عن الرسول ص او عن الائمة ع فان كان عن النبي وعلم
التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن
ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما
ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان عن الائمة ع وجب القول
بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح فائدة التاريخ
مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي ص الرابع ان يكون احدهما
مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال
التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ ره انه قال اذا تساوى
الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم
قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن
الصادق ع وهو اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ولا يخفى
عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كا
لمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى و

الموافقة

١٩٢

والموافقة للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل
قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة
يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة
لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك
يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض
وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل
هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال با
لخبر بانه اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا
مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه
بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا
ينهض واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التأويل وان كان
محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال
الائمة اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ
عندي هو الحق والحمد لله رب العالمين اولا واخرا وظاهرا

١٩٣

وباطناً كما هو اهله والصلوة على اشرف المخلوقين من بين
نوع الانسان هو الانبياء ورسله والائمة الطاهرين فقد تم
الكتاب الموسوم بمعالم الاصول من جملة مصنفات
الشيخ الفاضل الكامل المدقق حسن بن الشيخ الامام العلامة
ركن الاسلام والمسلمين زين الملة والدين رحمهما الله
تعالى بمحمد وآله الطيبين الطاهرين
المعصومين الزاكين
كلهم اجمعين
فقد تم هذا الكتاب في يد اضعف عباد الله ذي المجد والمنن
المرجو الى رحمته محمد جعفر بن محمد حسن
في دار السلطنة اصفهان وحماه
عشر شهر رجب المرجب سنه ١٢٥

بازبین شد
٣٧١: ش

المكتبة الخاصة
للسيد كمال الدين الموسوى المرتضوى

١٢٤٠

مناجات حضرت سید الشهدا

لبیک لبیک انت مولاه　　فارحم عبیداً الیک ملجاه

یا ذا المعالی علیک معتمدی　　طوبی لمن کنت انت مولاه

طوبی لمن کان نادماً ارقاً　　یشکو الی ذی الجلال بلواه

وما به علة ولا سقم　　اکثر من حبه لمولاه

اذا خلا فی الظلام مبتهلاً　　اجابه الله ثم لباه

سئلت عبدی وانت　　وانت فی کنفی وکل ما قلت قد سمعناه

صوتک تشتاقه ملائکتی　　فذنبک الان قد غفرناه

فی جنة الخلد ما تمناه　　طوباه طوباه ثم طوباه

سلنی بلا حشمة ولا رهب　　ولا تخف انی انا الله

مناجات جناب سيد الشهداء قول حسن نصرب ب ١٩٤

يا ذا المعالي عليك معتمدي — طوبى لعبد تكون مولاه

طوبى لمن كان خائفاً وجلا — يشكو إلى ذي الجلال بلواه

(إذا خلا) غلبت في الظلام متهللا — الكريم الله ثم لباه — خالي علة ولا سقم

أكثر من حبه لمولاه — جواب حين أحدث — لبيك لبيك أنت في كنف

وكل ما قلت قد سمعناه — صوتك تشتاق الملائكة — وعذرك الليل قد قبلناه

سلني بلا دهشة ولا خجل — ولا تخف إنني أنا الله

اللّهمّ صلّ على محمّدٍ وآلِ محمّدٍ